Yeyo Balbás

Prólogo de José Soto Chica

Espada, Hambre y Cautiverio

La conquista islámica de Spania



Desperta Ferro Ediciones

ESPADA, HAMBRE Y CAUTIVERIO

ESPADA, HAMBRE Y CAUTIVERIO

LA CONQUISTA ISLÁMICA DE SPANIA

Yeyo Balbás

Prólogo de José Soto Chica

DESPERTA FERRO EDICIONES

Espada, hambre y cautiverio
Balbás, Yeyo
Espada, hambre y cautiverio / Balbás, Yeyo
Madrid: Desperta Ferro Ediciones, 2022 – 624 p. 8 de lám. :il. ; 23,5 cm – (Historia Medieval) – 1.ª ed.
D. L: M-3176-2022
ISBN: 978-84-123239-8-6
94(460)02.021.022.023
“36” 355.48

ESPADA, HAMBRE Y CAUTIVERIO
La conquista islámica de Spania
Yeyo Balbás

Desperta Ferro Ediciones SLNE
Paseo del Prado, 12 - 1.º derecha
28014 Madrid

www.despertaferro-ediciones.com

ISBN: 978-84-123817-6-4

Diseño y maquetación: Raúl Clavijo Hernández
Revisión técnica: Alberto Pérez Rubio
Coordinación editorial: Mónica Santos del Hierro
Cartografía: Desperta Ferro Ediciones/Carlos de la Rocha

Primera edición: marzo 2022

Producción del ePub: booqlab

A Marco.

Antiquam exquirite matrem.

Índice

Prólogo

«Esto no es una conquista, esto es la resurrección».* Dicen que escribió a su califa Mūsà ibn Nusayr, el conquistador del reino visigodo. Y, en efecto, tras las prodigiosas conquistas de la Persia sasánida y de las provincias orientales y africanas del Imperio romano, los musulmanes abatían un tercer, rico y vasto reino. Porque ¿qué otra cosa era el reino visigodo? Si lo comparamos con sus vecinos de occidente, la heptarquía anglosajona o la debilitada y dividida Francia merovingia de finales del siglo VII, el reino visigodo era un gigante.

¿Con pies de barro? En modo alguno. Los problemas del reino visigodo, como los de sus contemporáneos, la Inglaterra anglosajona, la Francia merovingia o la Italia lombarda, eran graves, pero no irresolubles y, desde luego, no más perentorios o extremos que los de los demás.

Cambio climático, un súbito enfriamiento que provocó fuertes sequías y, en consecuencia, malas cosechas y epidemias; debilitamiento del poder central frente a los poderes locales; luchas intestinas… Todo eso estuvo presente y fue importante. Pero fue el poder del conquistador, el califato omeya de Damasco lo que provocó la caída del reino. Fue la «espada» la que se impuso. Desagradable realidad. Realidad, al fin y al cabo.

La conquista islámica fue un proceso rápido y brutal. Esto es, un proceso de conquista llevado a cabo por «expertos en la conquista». Y si alguien era «experto en conquistas», ese alguien era el califato de Damasco. Desde el océano Atlántico hasta la India y el este de Asia Central no hubo tierra ni reino que no tentara o sometiera los ejércitos del califato. Esa gran expansión no

tiene parangón en el Mundo Antiguo y constituye, por sí misma, el inicio, los primeros pasos de una nueva era.

Yeyo Balbás cuenta todo eso en este libro. Y lo cuenta bien. La historia o es universal o no es historia. Precisamente, el acierto que este libro tiene con respecto a otros muchos que se han interesado por el tema de la conquista islámica de Hispania y los primeros pasos del reino de Asturias y la Reconquista. El acierto de contextualizar la conquista del reino visigodo, de dotarla de un marco en el que poder evaluarla. En efecto, desde hace décadas y décadas se han venido escribiendo multitud de libros y artículos en torno a esta cuestión. Pero, en su inmensa mayoría, representan la conquista musulmana del reino visigodo como un ente aislado, como algo que súbita e inesperadamente ocurre: los árabes, los musulmanes, por mejor decir, aparecen en el Estrecho y los visigodos son unos seres aislados en una suerte de «reino isla».

No fue así. La conquista de Hispania fue una más en el ciclo de conquistas que se desencadenó desde Arabia a partir de 633, si se acepta la fecha canónica. Y, por ende, para entenderlo, para comprender el porqué de esto y de aquello, hay que conocer las conquistas previas hechas por los musulmanes.

De la misma manera, estudiar las debilidades y fortalezas de los godos no tiene sentido si no se enmarcan esas «taras» o «virtudes» en su contexto: el occidente de Europa a principios del siglo VIII.

Sin embargo, este libro ofrece mucho más que una adecuada contextualización de los hechos; ofrece soluciones propias. Tiene usted en las manos un gran libro de historia. Sí, porque he de decirle con la autoridad que dan más de veinte años en el oficio de historiar, que la mayoría de los libros que llegarán a sus manos acerca de este apasionante tema se contentará con repetir, resumir, reinterpretar y reajustar lo que ya se ha contado. Yeyo Balbás no se conforma. Tras evaluar con maestría fuentes y estudios contemporáneos, ofrece sus propias soluciones, sus propuestas. Y eso, eso convierte a este libro no solo en un buen libro de historia, sino también en un valiente libro de historia.

Valiente y bien escrito. Yeyo Balbás sabe narrar. Eso no es poco. Un historiador no solo debería conocer el pasado, debería saber «contarlo».

Aunque, por alguna razón, que siempre se me ha escapado, la historiografía española se olvida a menudo de lo segundo. Yeyo Balbás no se olvida. No, su libro se lee con gusto, con interés, con pasión y sin dejar de lado un exquisito gusto por ser exacto, pulcro, puntilloso incluso. También se vale de las herramientas de todo buen historiador: el profundo conocimiento de las fuentes, su crítica y confrontación, el estudio de los materiales arqueológicos, numismáticos, etc., así como del conocimiento del terreno, y todo ello sazonado con una buena dosis de sana lógica.

Este año, 2022, se conmemora la llamada «batalla de Covadonga» y el nacimiento del reino de Asturias. Asturias, la de Pelayo, fue un núcleo de rebeldía. Su historia, la historia de Pelayo y de las pocas decenas o centenares de hombres que combatieran a su lado en Covadonga es una historia de rebeldía. En un mundo de conformistas, su gesta, minúscula gesta, es una llamada de atención. ¿Por qué resistieron? Lo normal, lo sensato, hubiera sido integrarse. No lo hicieron y tengo para mí que no lo hicieron porque no se conformaban con dejar de ser lo que habían sido. No solo no se conformaron, sino que, al poco, lo mitificaron. De esa «mitificación» de lo que habían sido, esto es, de esa «mitificación» de la Spania visigoda, de su caída, de su última resistencia surgió ese largo y complejo proceso que, andando el tiempo, se denominó «Reconquista». Se podrá discutir el término, pero más allá de si son «galgos o podencos» está el hecho ineludible de que la historia de España, y por ende la del mundo, no puede entenderse sin lo que en este libro se cuenta: la conquista de un reino, el surgimiento de un nuevo mundo y la rebeldía de unos hombres ante ese nuevo mundo.

Yeyo Balbás se lo contará en este libro con el rigor de quien sabe que un oficio se demuestra y no se proclama, y con el vigor narrativo que una gran historia requiere. Disfrute y felicítese por su acierto al elegir este libro.

José Soto Chica
Doctor en Historia Medieval,
profesor contratado, doctor e investigador
del C.E.B. N.Ch de la UGR

* Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūh Ifrīqiya wa-al-Andalus*, 47.

Introducción

Hacia el año 754, un erudito hispano desconocido redactó una crónica en la que describe la conquista islámica de Spania, el gobierno de los primeros valíes de al-Ándalus y las guerras entre facciones musulmanas hasta la llegada de Abderramán I. Para explicar estos importantes sucesos, el anónimo cronista consideró oportuno remontarse un siglo atrás en el tiempo para narrar los hechos históricos en tres ámbitos bien diferenciados: el Imperio bizantino, el califato islámico y el reino visigodo. El relato comienza con los avatares del rey Sisebuto y el emperador Heraclio, unidos al surgimiento de un profeta entre los árabes llamado Mahoma y la expansión de su imperio por los califas. Tras narrar la invasión de Tāriq y Mūsà, la crónica se centra en la Península hasta alcanzar el valiato de Yūsuf ibn ‘Abd al-Rahmān al-Fihrī (*reg*. 747-756). Para este ambicioso proyecto historiográfico, el autor de la *Crónica Mozárabe* hizo un notable esfuerzo por armonizar distintas cronologías: la era hispánica, la hégira, los años de reinado de cada emperador bizantino y de los distintos califas y el año *ab exordio mundo*, un sistema de datación empleado por Isidoro de Sevilla.

El libro que tiene en las manos desea retomar este planteamiento para reconstruir la caída del reino visigodo ante los ejércitos del califato y el surgimiento del reino de Asturias, para tratar de superar cierta visión hispanocéntrica que ha imperado en los estudios acerca de unos hechos de tan largo recorrido histórico. En virtud de esta perspectiva se ha tendido a explicar el fin del *regnum Gothorum* por causas endógenas, aunque, estudiados desde una perspectiva amplia, buena parte de los «problemas estructurales» que se han atribuido a esta entidad política era común a todas las sociedades de la Tardoantigüedad. Circunstancias medioambientales, como el severo enfriamiento climático de los siglos VI-VII, que propició una sucesión de hambrunas y los rebrotes de la peste de Justiniano, desencadenaron un periodo de conflictos y un retroceso demográfico que allanaron el camino a las huestes islámicas. Esta perspectiva nos permite constatar que, a pesar de lo que con frecuencia se apunta, no tiene nada de excepcional la relativa celeridad de la conquista musulmana del reino

visigodo: las estructuras políticas del mundo posrromano resultaban extremadamente frágiles y cualquier severa derrota en una gran batalla amenazaba su propia existencia.

El seguimiento a las fuentes árabes que describen las sucesivas conquistas islámicas pone de relieve gran parte de los problemas, sesgos y clichés presentes en los relatos árabes en torno a la invasión de Spania. Las medidas acometidas por los primeros valíes de al-Ándalus solo pueden entenderse a la luz de las políticas impuestas en Damasco. El surgimiento del reino de Asturias solo adquiere sentido si se analiza la sucesión de reveses militares sufridos por el califato omeya, iniciados con el fallido asedio a Constantinopla de 717-718 y seguidos por una treintena de derrotas durante el gobierno de Hishām ibn ʻAbd al-Malik (*reg*. 724-743), como Poitiers (732) o la del río Sebú (741) durante la gran rebelión bereber que mermó la presencia norteafricana en el valle del Duero. En esta espiral de catástrofes, que concluyó con la tercera *fitna*, la revolución abasí, el derrocamiento de la dinastía omeya y las guerras entre facciones arabo-bereberes de al-Ándalus, no fue hasta el año 782 cuando se reiniciaron las expediciones al norte peninsular, en Pamplona y el alto valle del Ebro, dirigidas por Abderramán I. Cuatro décadas que resultaron vitales para la consolidación de los núcleos de resistencia cristianos.

La *Crónica Mozárabe* (54) incluye un dramático lamento por la «ruina de Spania», a causa de una conquista que supuso la creación de un «reino bárbaro». Frente a la abundancia de fuentes árabes de una cronología más tardía, el interés de esta obra reside no solo en su carácter coetáneo a los hechos, sino también en la aportación de la *visión de los vencidos*, la de un clérigo hispano que vive bajo el nuevo régimen musulmán y trata de adaptarse a las nuevas circunstancias sociopolíticas. Un aporte esencial, ya que, en la actualidad, imperan dos interpretaciones en relación con el proceso de conquista. Eduardo Manzano ha defendido la llegada de un limitado contingente de árabes y bereberes que protagonizaron diversas acciones violentas y forzaron pactos de capitulación con las élites locales, con quienes elaboraron un entramado de enlaces matrimoniales para afianzar su dominio. Otra corriente, en la que destacan investigadores como Pedro Chalmeta, Manuel Acién o Miquel Barceló, apunta hacia la existencia de una «trasferencia de soberanía pactada» y una auténtica

migración de población norteafricana a la Península. Ni las fuentes textuales ni las arqueológicas respaldan tal hipótesis y, dado que las cláusulas de cualquier pacto de capitulación incluían el respeto a las propiedades de los sometidos, tampoco parece conciliable con la idea de cientos de miles de bereberes apropiándose de las tierras allá por donde pasaban.

En la historiografía moderna se ha dado una marcada tendencia a presentar la conquista musulmana de Spania y, en general, las conquistas árabes del periodo clásico, como un fenómeno netamente distinto a cualquier otra expansión militar; ya fueran hordas de fanáticos religiosos que arrasaban los restos del mundo clásico, o el oxímoron de la «conquista pacífica», basado en la premisa de que una rendición forzada por la presencia de un ejército *ad portas* tras una gran derrota militar no supone una acción militar violenta. La idealización de al-Ándalus suele ir acompañada de una visión oscurantista del reino visigodo que, en ocasiones, adquiere niveles distópicos, junto con la tendencia, propia de la posmodernidad, de transformar esta ocupación militar en un proceso migratorio, a causa de la mala imagen que hoy posee cualquier empresa imperial. La tesis que defiende este libro es que la conquista islámica de Spania no supuso un fenómeno sustancialmente distinto a cualquier otro proceso análogo de la Antigüedad y la Edad Media, lo cual, a causa de la propia naturaleza de la guerra de este periodo, implica el uso de una considerable dosis de violencia para forzar tales pactos de capitulación.

El lector interesado en la conquista islámica de Spania y en el surgimiento del reino de Asturias descubrirá que no existen dos monografías o artículos que reconstruyan los hechos del mismo modo. El motivo de que esto suceda responde, en gran medida, a las contradicciones que las propias crónicas presentan en cuestiones como fechas, itinerarios e identidad de los protagonistas de los distintos acontecimientos, aunque el armazón factual que describen resulte vagamente similar. Las fuentes árabes más antiguas se elaboraron en el siglo IX, unos ciento cincuenta años después de la conquista, a partir de relatos de tradición oral, e incluyen un buen número de leyendas y clichés característicos del género *futūh* que es preciso identificar. Estas divergencias han servido para que, con frecuencia, los historiadores modernos pudieran elegir, de entre todas las versiones,

aquellas que mejor se ajustaran a sus ideas preconcebidas y las obras de investigadores tan reconocidos como Claudio Sánchez Albornoz o Pedro Chalmeta se han caracterizado por un marcado positivismo; en buena medida, se basan en fuentes extremadamente tardías y con la creencia de que pueden presentar una versión más detallada o completa, a pesar de que impera cierto consenso en que la *Crónica Mozárabe* resulta la fuente más fiable. Los estudios acerca del año 711 también se han caracterizado por la fusión de distintos relatos, con la premisa de que dos fuentes pueden presentar una versión parcial, aunque complementaria, de los mismos hechos. Esto da lugar a lo que, en ocasiones, se antoja una amalgama tan arbitraria como imposible.

En las crónicas altomedievales no existía el concepto de autoría y resulta frecuente que el autor se limitase a reproducir pasajes de obras más antiguas. Una décima parte del texto de la *Crónica Mozárabe* coincide casi literalmente con el de otra anterior, la *Crónica bizantina-arábiga* de 741; tal vez ambos cronistas emplearon alguna fuente grecosiria que nos es desconocida, traducida al latín en el norte de África. Con el paso de los siglos, a medida que estos bloques narrativos pasaron de una compilación a otra, tendieron a ganar extensión y a adquirir detalle. En ocasiones, esta labor pudo acometerse a partir de información verídica tomada de otras fuentes; en otros casos, su fiabilidad resulta más que dudosa. Algunos aspectos del relato original pueden alterarse, para superar las contradicciones que los distintos textos presentan, o para adaptar el contenido a las necesidades ideológicas del momento. Este sistema, basado en un «cortapega», convierte a las fuentes en un *collage* de textos conformado por sucesivas manos. La reconstrucción del proceso de transmisión textual resulta más sencillo en las fuentes árabes, a causa de la costumbre de citar la fuente mediante un *qāla Fulān* («dice Fulano»), aunque esta mención puede no ser honesta y la transcripción siempre está sujeta a interpolaciones.

A nivel metodológico, la interpretación de las fuentes exige un proceso inicial de crítica textual y cribado para soslayar los *topoi* y los pasajes legendarios. El alto número de contradicciones al mismo tiempo implica que las consabidas citas a las fuentes carecen de valor probatorio: aunque es posible aportar cuatro crónicas para respaldar una fecha a un suceso, se

podría recurrir a un número similar para defender otra datación distinta. Por tanto, resulta imperativo considerar los procesos de elaboración y transmisión textual, así como los sesgos e intencionalidad de las obras, para otorgar o restar validez a la información que estas refieren. En las últimas décadas, Eduardo Manzano ha completado varios estudios esenciales acerca de las fuentes árabes de la conquista de al-Ándalus[1] siguiendo una línea de investigación iniciada por Luis Molina,[2] basada en el rastreo de coincidencias y similitudes textuales entre las distintas obras. Estas valiosas aportaciones, junto con los notables avances en otras disciplinas, como la arqueología y la numismática, han contribuido de forma sustancial a nuestro conocimiento del fin del reino visigodo y las fases formativas de al-Ándalus. Y aunque el propio Manzano se ha mostrado crítico ante cualquier recuento detallado y preciso de las expediciones militares,[3] creemos que el contraste de toda esta información permite hacer una reconstrucción global y, en algunos casos concretos, al menos distinguir entre lo posible de lo imposible, o lo probable de lo improbable.

Notas

1 Manzano Moreno, E., 1999, 389-432; Manzano Moreno, E., 2012.

2 Molina, L., 1983. Acerca de la tradición de ʻArīb ibn Saʼīd, *vid*. Molina Martínez, L., 1998, 39-66; Molina Martínez, L., 1999, 30-31; «*Fath al-Andalus* II», en Molina, L., 1994.

3 «Descender a los detalles concretos sobre la conquista es una tarea que exige a partes iguales ciertas dosis de prudencia y de interés en los aspectos estrictamente militares del suceso. Personalmente, no me cuento entre quienes consideran posible hacer un recuento detallado y preciso de las expediciones (Chalmeta): los datos son demasiado fragmentarios y contradictorios, y las opciones estratégicas debieron de ser tan variadas en cada circunstancia que resulta muy aventurado hacer una descripción siquiera aproximada de las campañas». Manzano Moreno, E., 2014, 244.

1

Regnum gothorum spaniae

Las sociedades del pasado que han conocido la desdicha de ver su orden político violentamente derrocado por una derrota militar a manos de enemigos externos, a menudo no sólo han sufrido la indignidad de ser eliminadas, sino que también han debido soportar alguna forma de damnatio memoriae historiográfica póstuma. Allí donde no han sido destinadas inmediatamente al cubo de la basura de la erudición ello se ha debido a que algunos historiadores han deseado presentarlas como malos ejemplos morales.

Roger Collins, *La conquista árabe* 710-797[1]

El 1 de septiembre de 672 fallecía el rey Recesvinto en la villa de Gérticos. En torno al lecho mortuorio se hallaba un puñado de *fideles regis*, los miembros del Oficio palatino ligados por un juramento al ahora cadáver, conscientes de que, con el difunto rey, concluía un insólito periodo de tres décadas de continuidad en el reino visigodo. Recesvinto ha pasado a la posteridad por el que se convirtió en su gran legado, el *Liber Iudiciorum*, una magna recopilación de leyes elaborada junto con su padre, Chindasvinto. Este corpus legal pervivió durante siglos entre los mozárabes de al-Ándalus y su traducción castellana, con el nombre de *Fuero Juzgo*, ejerció un influjo decisivo en el derecho hispano. El *Liber Iudiciorum* refleja los intentos de padre e hijo por fortalecer la monarquía, a partir de un reconocimiento forzado del creciente poder de la aristocracia, cuya pujanza residía en su condición de *possesores* de unos latifundios con mano de obra servil. Chindasvinto había tratado de reforzar su posición otorgando bienes y privilegios a la nobleza que le era afecta, al tiempo que acometía purgas y confiscaciones entre la más refractaria. Ambas políticas iban de la mano. Para ganar apoyos, un rey visigodo debía conceder cargos y tierras. Si lo hacía a costa de sus posesiones

privadas o del patrimonio regio, las tres mil haciendas que conformaban la *res dominica*, perdería parte de su poder pecuniario y base social para reclutar levas. Si lo hacía a costa de otra facción nobiliaria, alimentaría el descontento, las conjuras y la sedición.

Para Chindasvinto la decisión era fácil. Tras apoderarse del trono de forma violenta con casi 80 años de edad, hizo ejecutar a doscientos magnates de la más alta jerarquía y a quinientos de rango inferior. Algunos huyeron a territorio franco, otros tomaron los hábitos para escapar del patíbulo. Con una parte de las tierras confiscadas pudo recompensar a la aristocracia adicta a su figura, los *fidelis regis*, y con el resto incrementar su fortuna. A su muerte, en 653, Eugenio de Toledo le dedicó un epitafio apócrifo que ponía en su boca: «yo, Chindasvinto, autor de crímenes, impío, obsceno, infame, torpe e inicuo, enemigo de todo bien, amigo de todo mal; cuanto es capaz de obrar quien pretende lo malo, el que desea lo pésimo, todo eso yo lo cometí y fui aún peor».[2] Esperó, eso sí, a que estuviera muerto. Dos siglos después, una crónica asturiana, llamada *Albeldense*, afirmaba que, una vez sentado su hijo Recesvinto en el trono, «Spania descansó».[3] La historiografía altomedieval presenta a este rey como una antítesis paterna, el anónimo autor de la *Crónica Mozárabe* (25) dice de él «que aun siendo licencioso era de buen natural». Tal vez a causa de ello, nada más inaugurarse su reinado estalló una rebelión liderada por Froya, el duque de la Tarraconense, con el apoyo de un ejército de vascones y de la nobleza descontenta, que logró apoderarse de buena parte del valle del Ebro y asediar durante meses Zaragoza. Recesvinto logró reunir un ejército lo bastante potente como para derrotar a los rebeldes y ejecutar a Froya. Aquello no solo suponía la emponzoñada herencia de un padre «demoledor de godos». La sucesión dinástica sobre Recesvinto no había tenido una cálida acogida entre los nobles. Desde Leovigildo, cada rey visigodo había intentado centralizar el poder y hacerlo hereditario y todo aristócrata deseaba preservar la costumbre de que el monarca fuera elegido por una asamblea de nobles, el Aula regia…, al menos, hasta que lograra sentarse en el trono. A partir de ese momento, trataría de vincular a su primogénito a la corona.



Figura 1: Este capitel de la iglesia visigoda de San Pedro de la Nave (El Campillo, Zamora) muestra el sacrificio de Isaac por su padre Abraham. El edificio debió de construirse entre las últimas décadas del siglo VII y principios del VIII, poco antes de la conquista islámica. (Fotografía del autor).

Una vez aplastada la rebelión de Froya, en busca de respaldo entre la aristocracia laica y eclesiástica, Recesvinto organizó el VIII Concilio de Toledo. Las quejas de los próceres incidieron en el enorme enriquecimiento personal de Chindasvinto y en el hecho de que el hijo no hubiera sido elegido rey por el Aula regia. Recesvinto, magnánimo, accedió a que los bienes confiscados por su padre formaran parte de la *res dominica*, el patrimonio de la Corona, y no de su pecunio privado. Una cuestión esencial en un Estado carente de una monarquía hereditaria. Asimismo, el monarca accedió a devolver los bienes confiscados de forma ilícita, sin realizarse conforme a la ley. No es difícil entender por qué, según la *Crónica Albeldense*, Recesvinto «fue amado por todos».[4] Tales concesiones debieron de mermar de manera considerable su poder económico, aunque tal vez fuera preferible a alimentar el *morbo gótico*, «esa detestable costumbre de los visigodos de asesinar a aquellos reyes que no son de su agrado», como lo definió Gregorio de Tours.[5]

El descontento de los magnates podía resultar fatal, ya que entre las reformas administrativas de Chindasvinto y su hijo destaca la militarización de las provincias. Una vez expulsados los bizantinos del mediodía hispano medio siglo atrás, el reino visigodo abarcaba toda la Península y una estrecha franja costera en el sur de la Galia. La división provincial, heredera de la tardorromana, incluía Septimania, Tarraconense, Cartaginense, Bética, Lusitania y Gallaecia. Al frente de estas demarcaciones territoriales unos duques provinciales (*dux provinciae*) asumieron las funciones que habían recaído sobre los gobernadores (*rectores*), fiscales y judiciales, a lo que ahora se añadía la dirección de unos ejércitos de carácter regional. Por debajo de los duques se hallaban los condes de las ciudades (*comes civitatis*) que también aglutinaron estas tres funciones. A partir de entonces, los duques provinciales, elegidos entre los jerarcas del Oficio palatino, se convirtieron en los aspirantes naturales a la dignidad regia.

Tanto el palacio del rey como el Aula regia –la sala donde se reunía esta asamblea de nobles– aludían por metonimia al Oficio palatino (*Officium palatinum*), el núcleo de la administración del reino, formado por los *primates* o señores de palacio (*seniores palatii*) unidos al rey por un juramento de lealtad personal que les convertía en *fidelis regis*. Al igual que los *comes civitatis*, estos magnates podían ser de rango condal y el título de duque no solo estaba asociado al gobierno de las provincias, ya que el cargo de *dux exercitus* podía asignarse de forma coyuntural a algún miembro del Oficio palatino para dirigir una campaña militar, y conocemos la existencia del *dux exercitus Spaniae*, que tal vez ejerciera una función superior. Entre los miembros del Oficio palatino estaba el conde del cubículo, el conde del tesoro o el conde de los notarios; por sus atribuciones militares, destacan el jefe de la guardia del rey, el conde espatario (*spatharius comes*), junto con el encargado de las yeguadas reales o condestable (*comes stabuli*). Esta guardia regia constituía una caballería de élite acuartelada en Toledo. Gracias a Procopio de Cesarea sabemos que el ostrogodo Teudis logró hacerse con el trono visigodo gracias a dos mil lanceros montados a los que denomina *doriphoroi*, el posible núcleo originario de esta unidad. Por supuesto, la aristocracia hispanogoda también contaba con séquitos armados, formados por *buccellarii* y *saiones*, bucelarios y sayones,

soldados profesionales que les servían a cambio de tierras o bienes en usufructo, como las propias armas.[6]

Durante más de un siglo, un puñado de linajes se había disputado los principales cargos del Oficio palatino. El *cursus honorum* de un magnate era una senda cada vez más angosta y empinada, hasta alcanzar la dignidad oficial de *dux provinciae*, y la dignidad oficiosa de aspirante al trono. Más angosta porque, en cada escalafón superior, se reducía el número de cargos, lo cual, al igual que la posesión de las haciendas, suponía otro despiadado *juego de sillas* en el que siempre quedaba alguien sin asiento. A este darwinismo político se sumaba la Iglesia, un estado dentro del Estado, que poseía tierras, talleres y factorías; impartía justicia, elaboraba censos y recaudaba impuestos. La jerarquía eclesiástica del *regnum Gothorum* forjaba leyes y acuerdos en los concilios bajo la primacía del obispo metropolitano de Toledo.

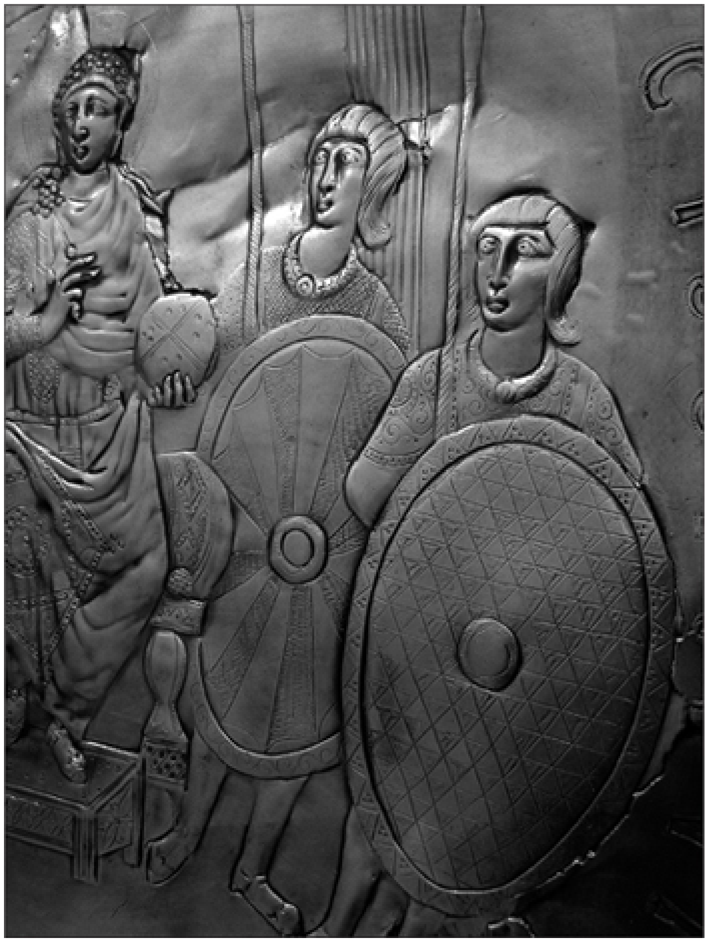


Figura 2: Detalle del Disco de Teodosio, elaborado en una lámina de plata en el año 388 o 393. Muestra una pareja de guardias del emperador romano con escudos ovalados y unos torques al cuello como símbolo de su rango. (Fotografía del autor).

EL ASCENSO DE WAMBA

Aquel 1 de septiembre de 672, en Gérticos, ante el cadáver de Recesvinto, los *fidelis regis*, sin duda, consideraron las reglas de aquel peligroso juego y no esperaron a los funerales para elegir a un sucesor: Wamba, un veterano miembro del Aula regia. Conocemos lo sucedido gracias a Julián, el futuro obispo metropolitano de Toledo, ya que le dedicó una biografía en un tono abiertamente laudatorio. En un principio, Wamba habría rehusado la corona aduciendo estar «cansado por la edad», hasta que uno de los duques intervino de este insólito modo:

> O nos prometes dar tu consentimiento, o sábete que te rebano a punta de espada. No tenemos intención de salir de aquí hasta tanto o nuestro ejército te acepte como rey o te quite de en medio hoy aquí con una muerte sangrienta por negarte.[7]

De modo que, «abrumado no solo por las súplicas, sino también por las amenazas, [Wamba] cedió al fin». Más allá de artificios, podemos deducir que Wamba, un bregado político entrado en años, no quiso asumir el cargo hasta contar con una mayor legitimidad que la aportada por el exiguo séquito de *fidelis regis*. Buscaba el respaldo del Oficio palatino, la aristocracia del reino y la jerarquía eclesiástica. El protocolo en la «creación de un rey» exigía tres pasos: la elección por el Aula regia, la unción por el metropolitano y la ceremonia de coronación en Toledo. El procedimiento electivo, según las ancestrales costumbres godas, lo convertían en un legítimo *primus inter pares*. La unción regia en la basílica de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo el 19 de septiembre a manos de Quírico, el obispo metropolitano, suponía, además del respaldo del clero, una ceremonia de origen veterotestamentario con un enorme valor simbólico.[8] Una vez derramado el óleo sobre la coronilla de Wamba, le entregaron el solio y la vestidura púrpura, los símbolos de realeza que había adoptado Leovigildo un siglo antes. A partir de ese momento, la legitimidad de Wamba como rey no admitía dudas: «el Sínodo de obispos le proclamó, la comunión del Estado y la nación le eligió, en él recayó el favor del pueblo».[9]

Al igual que el de su predecesor, el reinado de Wamba dio comienzo con una insurrección en la Tarraconense. En la primavera de 673, el nuevo rey marchó a Cantabria con su ejército para dirigir una acción punitiva contra los levantiscos vascones. Antes de iniciarse las hostilidades, recibió noticias de una rebelión en la Septimania liderada por Hilderico, el conde de Nimes, junto a Gumildo, el obispo de Maguelonne. Los sediciosos actuaban en connivencia con un viejo enemigo, los franco-aquitanos, que les prestaban apoyo militar. No estaba claro cuáles eran las intenciones de los rebeldes, así que Wamba, ocupado en la campaña vascona, delegó lo que parecía una tarea fácil sobre Paulo, un destacado miembro del Oficio palatino al que nombró duque y confió un ejército. No obstante, nada más llegar a la Tarraconense, Paulo decidió emplear ambas circunstancias –la conjura nobiliaria y el ejército que le entregaron– para proclamarse rey con el apoyo de Ranosindo, el duque

provincial. Una vez en Narbona fue aclamado por los rebeldes, Hilderico y Gumildo. Ante la expectativa de que la sublevación se extendiese y Paulo recibiera los refuerzos prometidos por los francos, Wamba reaccionó con extremada celeridad y se dispuso a concluir lo que tenía entre manos:



Figura 3: Tremis de oro del rey Wamba, acuñado en Emerita Augusta, y que, como el resto de acuñaciones visigodas, sigue modelos bizantinos. En el anverso aparece el busto del monarca tocado con la *stemma*, y la leyenda ID.IN.M.VVAMBA RX+. En el reverso, una cruz sobre tres escalones, que representa la gran cruz que, en el siglo IV, se levantó en la colina del Golgota, en Jerusalén, el lugar de la crucifixión de Jesús.

> Acto seguido, se interna en el territorio de Vasconia, donde la devastación sistemática prolongada durante siete días a campo abierto, el hostigamiento de los reductos militares y el incendio de casas particulares se produjo con tal virulencia que los propios vascones, tras deponer la rudeza de su corazón y previa entrega de rehenes, solicitaron no sólo con súplicas sino con ofrecimientos que se les perdonara la vida y se restableciera la paz.[10]



Figura 4: Los mosaicos de la villa tardorromana de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia) muestran escenas venatorias en las que los cazadores visten una panoplia similar a la empleada en la guerra, incluidos escudos y espadas. (Fotografía del autor).

Este pasaje nos ofrece una buena imagen de la guerra altomedieval: antes que buscar una batalla a campo abierto, el ejército visigodo se dedicó a la devastación sistemática del territorio enemigo, hasta forzarlo a capitular, entregar rehenes y pagar tributo. La campaña vascona apenas duró ocho días. La hueste de Wamba, formado por tropas de caballería, forzó marchas y, tras pasar por Calahorra y Huesca, se dividió en tres columnas que Julián de Toledo denomina *turmae*. José Soto Chica[11] considera que estas unidades eran una adaptación visigoda de las *tourmai* bizantinas, que contaban entre dos mil y cinco mil jinetes, lo cual constituiría un contingente más que considerable.[12] En nuestro caso, pensamos que Julián emplea *turma* de modo genérico para referirse a un cuerpo de caballería. El primer destacamento remontó el valle del Segre hasta llegar a Llívia, la capital de la Cerdaña, y después descendió hacia el río Tet. El segundo contingente cruzó el Pirineo por Vic y Céret; el tercero marchó hacia la Vía Augusta, la mayor calzada de la Península, que recorría la costa pasando por Barcelona y Gerona. Los tres destacamentos se reunieron de

nuevo en torno a Perpiñán y, tras ellos, marchaba Wamba al mando de otra hueste, un recurso habitual en la época, para tomar los principales enclaves estratégicos que permitían el control del territorio, al tiempo que se aliviaban los problemas de abastecimiento de un ejército de grandes dimensiones.

El reino visigodo contaba con guarniciones permanentes en ciudades, *castra* y *castella*, además de otras en *turres* y otros enclaves estratégicos, como las *claustrae* que cerraban pasos de montaña. El *castrum* consistía en una fortaleza de grandes dimensiones y contaba con una guarnición al servicio del rey, mientras que el *castellum* resultaba de menor tamaño y estaba en manos de las élites locales.[13] Una *turris* suponía una atalaya o almenara con una minúscula guardia para realizar labores de vigilancia, además de otras que hoy consideraríamos policiales. En esta época, la distinción entre incursiones militares y bandidaje resultaba difusa, o dependía del tamaño de la hueste invasora, ya que, en ambos casos, los objetivos a menudo se limitaban a la adquisición de botín. Estas guarniciones aseguraban las vías de comunicación y, en las zonas fronterizas, aportaban un elemental servicio de inteligencia. El abastecimiento dependía de la *annona* militar, un sistema para abastecerse del que también dependía el ejército de Wamba para poder avanzar por las calzadas y puentes romanos, que aún permanecían en uso, y cuyo mantenimiento dependía del conde de la ciudad o del territorio.

Los ejércitos hispanogodos movilizaban un número considerable de tropas montadas, que requerían, asimismo, de un considerable tren de bagaje. En el ámbito franco se empleaban carros de bueyes para transportar armas, impedimenta, víveres y el alimento destinado a las bestias de carga. Los bueyes no necesitaban grano como parte de su ración diaria, ya que podían alimentarse con heno o pasto silvestre. Un caballo, por el contrario, requería unos diez kilos de alimento al día como promedio; la mitad podía ser hierba o heno, pero la otra mitad tenía que cebada o avena. La abrupta orografía peninsular hacía que, al contrario que en la Galia, durante el Medievo la impedimenta normalmente no se transportara en carros de bueyes, sino en mulas de reata. Con una capacidad de transporte de unos cien kilos de grano, una mula consumiría 1/20 de su propia carga al día y, por consiguiente, si no se contaba con graneros a lo largo de los caminos, la autonomía y velocidad del

ejército se verían muy limitadas. Las dificultades para emplear a los caballos de forma efectiva en batalla también estaban limitadas si, al mismo tiempo, se empleaban como medio de transporte. Si el jinete no tenía intención de luchar a caballo, pues actuaba como infantería montada –algo habitual en la época–, podría viajar unos doscientos veinticinco kilómetros desde la base de operaciones. No obstante, si deseaba que la montura estuviera en buenas condiciones para participar en un combate, la distancia se reducía a unos ciento treinta y cinco.[14] La alternativa, propia de la Edad Media plena, consistía en contar con un palafrén junto al caballo de guerra –más bocas que alimentar– y cada bestia de carga adicional solo agregaba dos días al tiempo total de viaje de cada guerrero. Un itinerario de más de ochocientos kilómetros, desde Pamplona a Nimes, suponía un desafío logístico en una época en la que un caballo de guerra podía ingerir al año los excedentes de grano producidos por varias familias de campesinos trabajando de sol a sol. Para resolver estos problemas, existían un sistema fiscal y de abastecimiento a cargo del *annonarius*, un funcionario que, junto con el conde de la ciudad, mantenía los graneros dispuestos para las necesidades del ejército. El encargado de distribuir estos bastimentos a hombres y bestias era el *erogator annonae*.[15]

La caballería constituía el recurso militar más efectivo del ejército visigodo y contaba con un buen número de jinetes acorazados. Aunque en 1887 el historiador Heinrich Brunner atribuyó a Carlos Martel la creación de la «caballería pesada» europea, un fenómeno estrechamente ligado al desarrollo del feudalismo, en realidad, desde el siglo I d. C., los sármatas –un pueblo iranio al norte del mar Negro– contaban con jinetes acorazados provistos de lanzas largas sostenidas con ambas manos. Desde muy antiguo, el poder militar de los pueblos de las estepas se había basado en jinetes armados con lanzas ligeras, espadas largas y arcos de tipo compuesto y, aunque los sármatas no renunciaron a esta clase de tropas, el *contarius* o *katafraktos* podía protagonizar fulminantes cargas contra sus enemigos a caballo protegido por una pesada armadura de escamas. Cuando los alanos invadieron la provincia romana de Capadocia en el año 136 d. C., el legado Flavio Arriano se vio forzado a desarrollar una táctica específica para anular las temibles acometidas de estos catafractos. A partir del siglo III, el ejército romano empezó a incorporar una

caballería acorazada de *cataphractii* y *clibanarii* que fue desplazando a la infantería como fuerza principal. Mientras que el catafracto parece especializado en ataques de formación cerrada contra la infantería, el clibanario de origen sasánida actuaba con el apoyo de arqueros a caballo y resultaba mucho más versátil.

Cuando los godos irrumpieron en el territorio de sármatas y alanos en el siglo II d. C. heredaron esta caballería pesada y la adaptaron a su propia tradición militar. Este proceso de «sarmatización» de los greutungos –más tarde ostrogodos– y los tervingios –después visigodos– supuso el surgimiento de tropas montadas con yelmos fabricados por secciones, cotas de malla, espadas largas y lanzas largas de tipo *contus*, junto a otras más ligeras que posibilitaban el uso de escudo. En su relato de la batalla de Nedao (454), Jordanes caracteriza al guerrero godo combatiendo con lanza mientras que el jinete huno dispara flechas,[16] Isidoro de Sevilla elogia la habilidad de los godos en el combate ecuestre y el lanzamiento de jabalinas,[17] maniobras similares a las del duelo ecuestre entre Sanilo y Bera, el primer conde de Barcelona, en febrero de 820, ante el rey franco Ludovico Pío en un duelo judicial «según sus propias costumbres». Parece que, durante su presencia en el Ponto, los godos no llegaron a adoptar el famoso binomio «arquero a caballo». En su *Guerra gótica*, Procopio presenta como debilidad propia de los jinetes ostrogodos que solo emplearan lanzas y espadas, además del lanzamiento de jabalinas, mientras que la caballería romana y sus auxiliares hunos contaban con arcos de tipo compuesto.[18] Esta arma, más corta que el arco de una pieza, permitía el uso a caballo y estaba construida a partir de un núcleo de madera reforzado con láminas de asta en la parte cóncava y tendón en el dorso; las propiedades mecánicas de ambos materiales añadían una enorme potencia al disparo. El ejército del emperador Justiniano, por el contrario, se había empapado de la doctrina militar persa y de los pueblos iranios y las reformas del emperador Mauricio no hicieron más que acelerar esta tendencia, de modo que la caballería se acabó convirtiendo en la espina dorsal de los ejércitos bizantinos, dividida en *cursores* (arqueros a caballo) y *defensores* (jinetes con lanzas).[19]

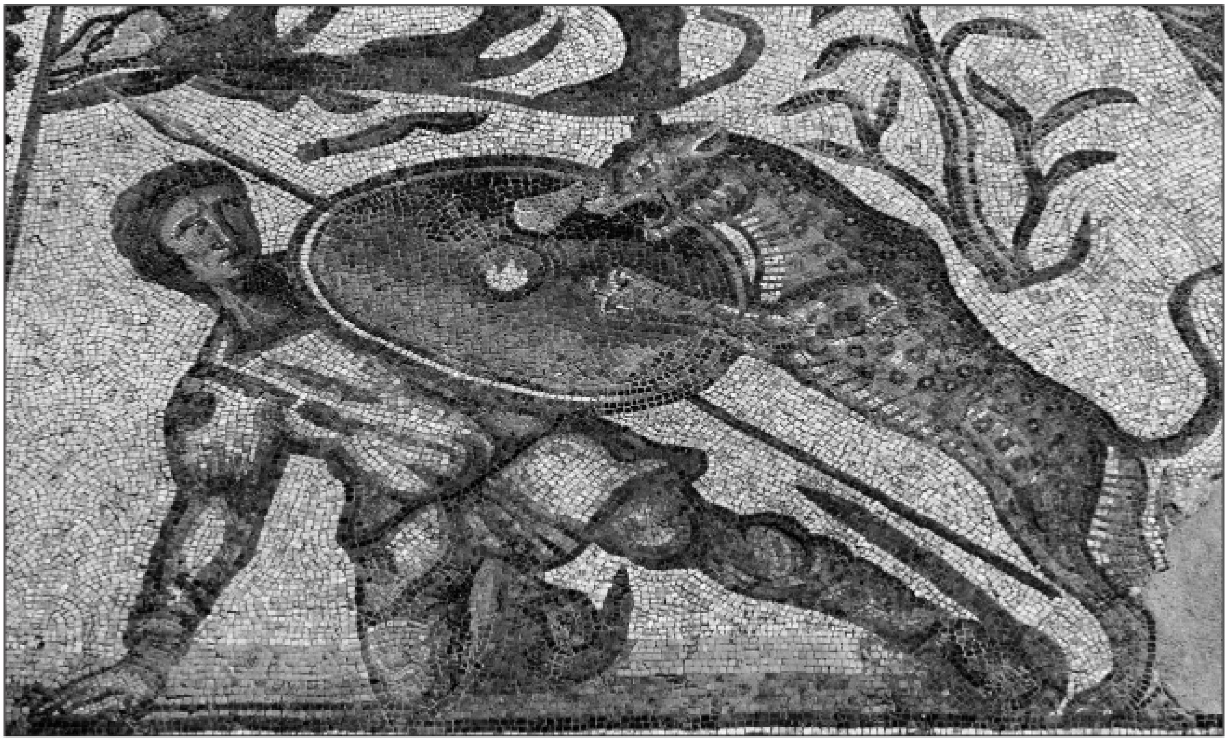


Figura 5: El cazador de los mosaicos de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia) viste una túnica *biclavii*, caracterizada por dos bandas verticales a modo de decoración, que permaneció en uso durante la época visigoda. (Fotografía del autor).

A pesar de tales carencias, la caballería goda demostró ser tan versátil como devastadora, capaz de realizar tanto cargas contra infantería y tropas montadas como acciones de hostigamiento, lo cual quedó de manifiesto en batallas como Adrianópolis (378) o los Campos Catabáunicos (451). El formidable aspecto de un jinete pesado godo quedó reflejado en el plato argénteo de Isola Rizza (Verona, Italia), datado en el siglo VII, que muestra un contario bizantino con *spangenhelm* y armadura laminar, un armamento similar a la de los guardias representados en el frontal del yelmo de Agilulfo, rey de los lombardos. La descripción de Procopio del rey ostrogodo Totila antes de la batalla de Tagina (552) se ajusta a esta panoplia:

> [...] toda la armadura que lo cubría estaba casi entera chapada en oro y las placas de adorno que pendían del casco y de la lanza iban teñidas de púrpura y eran, en cualquier caso, dignas de un rey. Montado en un caballo de mucha alzada, con gran habilidad, ejecutaba una juguetona danza de guerra entre dos ejércitos: daba vueltas en círculo con el caballo y luego lo giraba hacia el otro lado en repetidas carreras circulares. Mientras iba cabalgando, arrojaba su lanza a los aires y de allí la recogía vibrando y luego se la pasaba sin parar de una mano a la otra con suma destreza.[20]

A finales del siglo VII, los jinetes hispanogodos ya no empleaban esta lanza a dos manos, sino otra más corta, acompañada de un escudo circular. Las tácticas de estos jinetes pesados con armas enastadas no eran las devastadoras cargas de la caballería feudal de la Edad Media plena. Aunque se ha exagerado la importancia del estribo para permitir este tipo de ataques –las sillas de montar con arzones altos otorgaban una considerable estabilidad al jinete–, en la Tardoantigüedad diversos factores limitaban la efectividad. A juzgar por los restos óseos, en esta época el caballo de guerra poseía una alzada máxima de entre catorce y quince manos (142-153 cm), una complexión media y unos cuatrocientos kilos de peso; unos diez centímetros y entre cien y ciento cincuenta kilos menos que un *destrier* de la Baja Edad Media. Esta mejora fue posible gracias a que, a partir del siglo VIII, la legislación carolingia fomentó la cría caballar y facilitó la importación de ejemplares de raza árabe desde al-Ándalus. Fue a partir del XI cuando la difusión y abaratamiento de las lorigas de malla, y el uso de una lanza más pesada sujeta bajo la axila –la *lance couchée*–, convirtieron a la caballería feudal europea en una fuerza de choque «capaz de abrir una brecha en las murallas de Babilonia».[21] Hacia finales del siglo VII, las lanzas de caballería, de astiles de fresno, flexibles y más ligeras, podían arrojarse a corta distancia. Nitardo (*ob*. 844), un historiador franco nieto de Carlomagno, describe los ejercicios ecuestres más habituales en época de su abuelo. A una señal, dos grupos de jinetes cargan uno contra otro, tratando de mantener la formación. Poco antes del choque, una de las formaciones da un giro repentino y finge retirarse, antes de darse la vuelta y entablar combate con lanzas sin punta.[22] Estas maniobras ecuestres, similares a las que había descrito en el siglo II d. C. Flavio Arriano en su tratado militar, constatan una tradición ecuestre basada en cargas con lanza, lanzamiento de jabalinas y maniobras evasivas desde época clásica. Asimismo, en la Tardoantigüedad resultaba habitual que los jinetes, en ocasiones, descabalgaran para luchar, o que emplearan los caballos para desplazarse por el campo de batalla para después luchar a pie. El *Strategikon* (XI.3), un tratado militar bizantino, asegura que, si francos y lombardos se veían presionados en un combate cerrado con la caballería enemiga, «desmontan a una señal acordada y se alinean a pie».

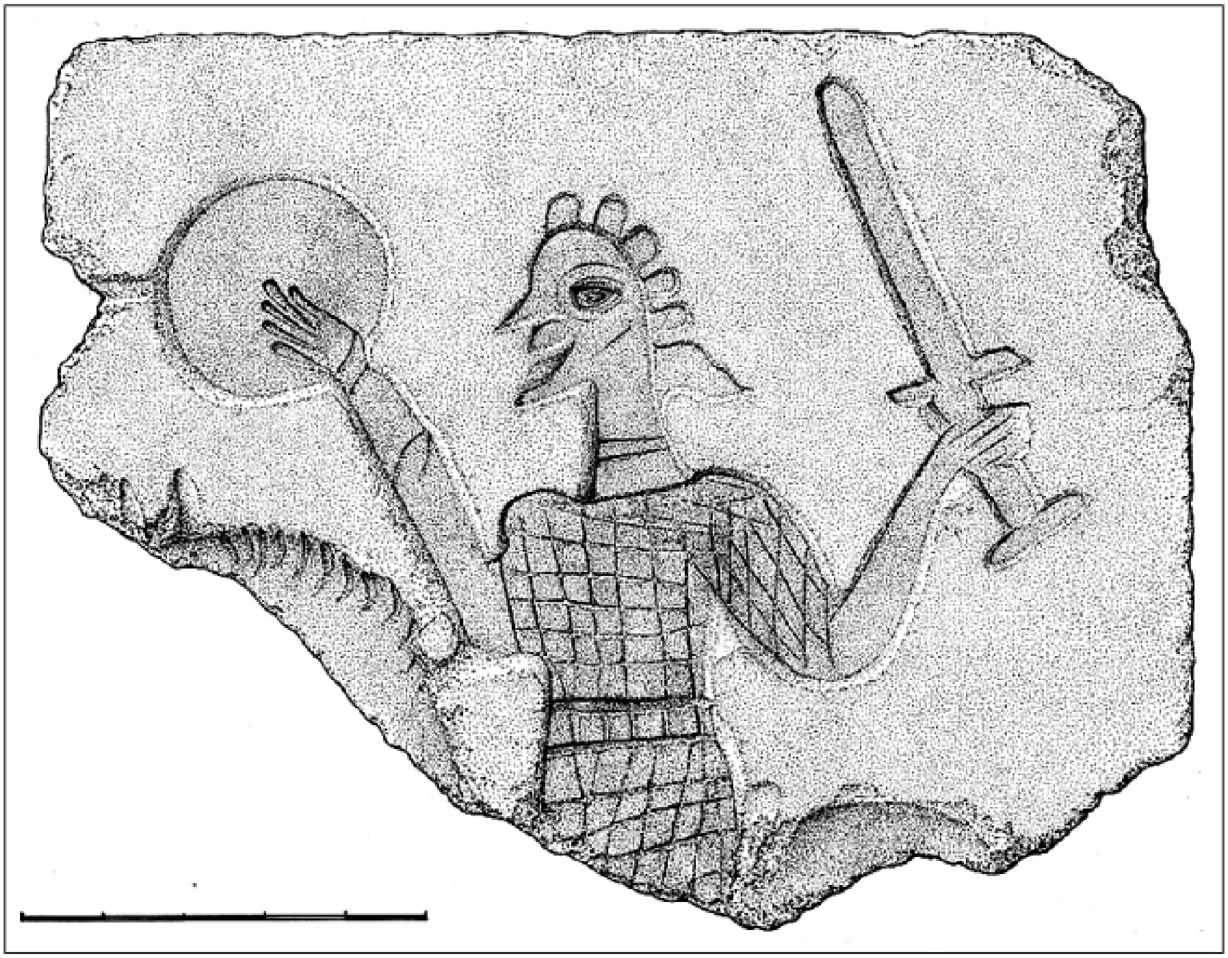


Figura 6: Placa con una figura de jinete del complejo de Cercadilla, Córdoba. Esta pieza del siglo VI o VII se ha identificado con una de las valvas de un molde fundición, para elaborar elementos ornamentales.

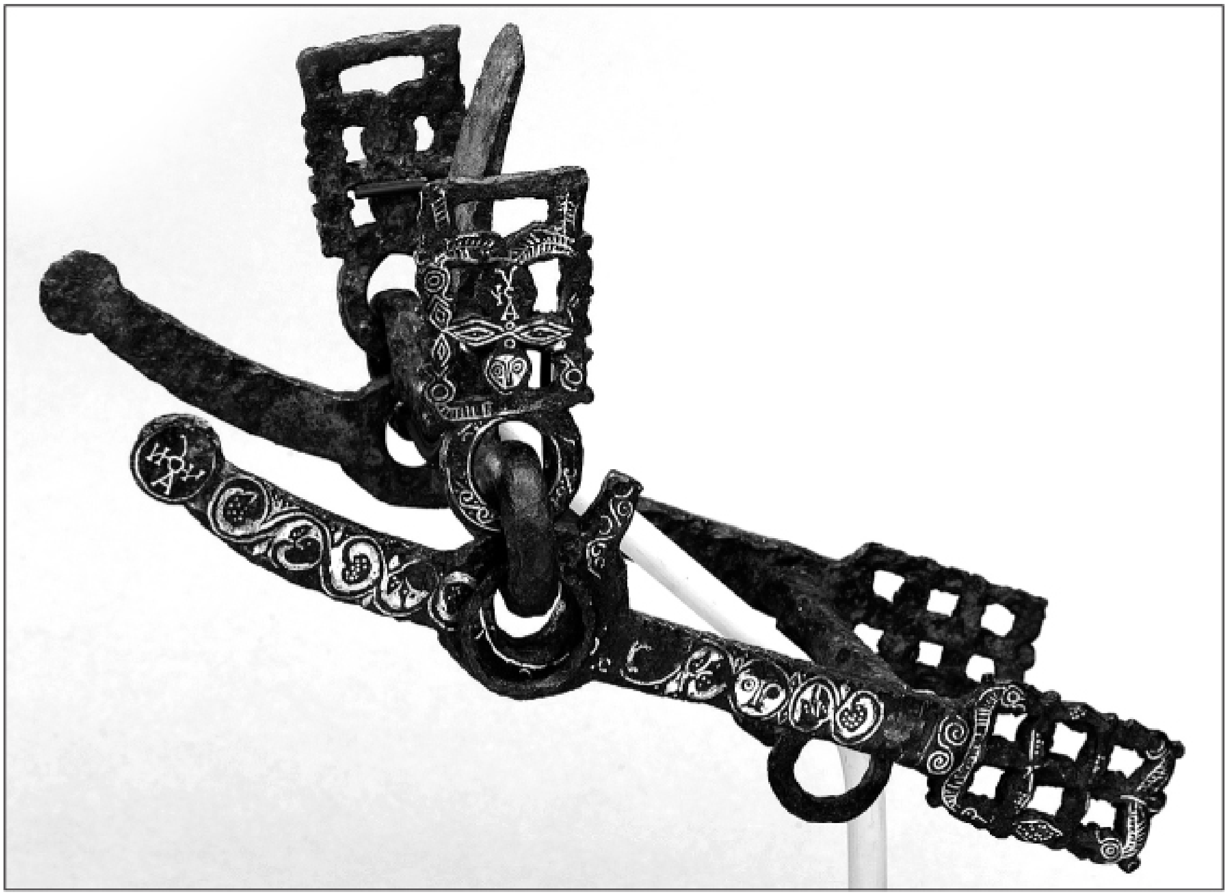


Figura 7: Bocado de caballo de origen visigodo o bizantino, datado entre los siglos VII-IX. La suntuosa decoración damasquinada con hilo de plata incluye monogramas griegos, rostros humanos, cabezas de animales y vides. (The Metropolitan Museum of Art of New York).

Cabe la posibilidad de que la caballería hispanogoda adoptara el uso del arco compuesto por influencia bizantina. En Cartagena se exhumaron restos de armadura laminar de origen bizantino, datados entre la segunda mitad del siglo VI y las primeras décadas del VII;[23] en Ruscino (Perpiñán), un enclave del reino visigodo en Septimania, aparecieron varias láminas similares,[24] con una datación entre los años 656 y 768. Esta protección posee origen asiático y su presencia en Europa occidental parece responder a un influjo ávaro iniciado en el siglo VI que afectó a alamanes (hallazgo de Niederstotzingen), francos (Krefeld-Gellep), lombardos (Castel Trosino) y bizantinos (Svetinja). Parece probable que los hispanogodos hubiesen adoptado las armaduras laminares, cuyo uso está asociado a un modo de lucha oriental.[25] Junto a los restos de la armadura de Cartagena se hallaron dos puntas de flecha de tres aletas y una

pieza de hueso que tal vez fuera parte de un arco de tipo compuesto. Los códices mozárabes del siglo X muestran arqueros montados, aunque podrían ser musulmanes, o tal vez reflejen influencia árabe sobre el armamento cristiano. No obstante, cabe la posibilidad de que parte de la caballería hispanogoda, hacia finales del siglo VII, estuviera compuesta por arqueros montados.



❶ Los partidarios de Paulo se entregan sin luchar en Barcelona.

❷ Los partidarios de Paulo se entregan sin luchar en Gerona.

❸ El ejército visigodo, en tres columnas, alcanza las fortificaciones que defienden el paso a la Narbonense. La columna de la izquierda toma Llívia y continúa con su avance.

❹ La columna central avanza sin oposición.

❺ La columna dirigida por el propio monarca, Wamba, se encuentra al grueso de las fuerzas enemigas y debe combatir. Las tropas leales a Paulo, entre ellas muchas de origen franco, son barridas por los visigodos en varios combates.

❼ En Narbona, los rebeldes ofrecen gran resistencia, pero son finalmente derrotados y la ciudad ocupada.

❽ Béziers y Agde son también sometidas antes de la batalla final, el asedio de Nimes.

❾ Tras la victoria, un ejército franco que merodea amenazante por la retaguardia huye y, perseguido por los visigodos, se dispersa y desaparece. La guerra ha concluido.

La base de esta fuerza de combate residía en las *Scholae*, la guardia palatina, formada por unidades de caballería mandadas por un *spatharius comes* o conde espatario.[26] Permanecían acantonadas en Toledo y se desplazaban allá donde los ejércitos provinciales se vieran sobrepasados ante alguna amenaza, en servicio como ejército móvil de campaña, las tropas de élite al servicio del rey. Los *fidelis regis*, los miembros del Oficio palatino unidos por vínculos de lealtad personal al monarca, entre los que se hallaban los célebres gardingos, aportaban sus séquitos armados de bucelarios (*buccellarii*) y sayones (*saiones*). La diferencia entre ambos residía en que, en un principio, los sayones formaban parte del círculo más próximo a su señor, aunque tal distinción se fue diluyendo con el paso del tiempo y ambos acabaron siendo reclutados entre gentes de condición servil. Aparte de la caballería, el grueso de los ejércitos hispanogodos estaba formado por infantería, ya fuera a partir de levas entre los hombres libres o siervos armados por la nobleza. Mientras que las tropas montadas podían ser movilizadas desde cientos de kilómetros para una campaña, los peones solían responder a levas de origen local.

Las guarniciones que el rebelde Paulo había dejado en Barcelona y Gerona fueron barridas por el ejército de Wamba. Julián de Toledo presenta al rey castigando severamente a aquellos de sus hombres que mostraban una «indecorosa ansia de rapiña» e hizo cortar los prepucios de los violadores.[27] Este texto, un auténtico panegírico, posee el interés de mostrar los criterios imperantes sobre el *ius in bello*, aquello que se consideraba moralmente admisible en un conflicto; unos ideales que, aun variando entre las distintas sociedades, muy rara vez –por no decir nunca– se han cumplido a lo largo de treinta siglos de historia militar. Sin embargo, la celeridad en el avance de la hueste de Wamba no da pie a pensar en un saqueo sistemático del territorio rebelde. En marcha después hacia el norte, las tres columnas tomaron los *castra* de Oltrera (Vulturaria), Colliure (Caucoliber), Llívia (Libia) y las Clausurae, que controlaban los pasos pirenaicos. En este último enclave fueron apresados

el duque Ranosindo e Hildigiso. Se trataba de un complejo defensivo formado por dos *castella*, el Castell dels Moros y la Clusa Alta, que controlaban el paso a través del Pirineo por la Vía Augusta y su prolongación ultramontana, la Vía Domitia, que unía las principales ciudades de Septimania.[28] Recorriendo esta antigua calzada, el ejército de Wamba tomó Narbona, Béziers, Agde y Magalona con el apoyo de una flota, hasta que Paulo y el resto de rebeldes se refugiaron en Nimes.

El retroceso demográfico de la Tardoantigüedad se tradujo en una contracción del área habitada de las ciudades, el abandono y reutilización de los antiguos espacios públicos y la proliferación de huertos y vertederos intramuros. La población tendió a concentrarse en algunos sectores del colosal espacio delimitado por las murallas de época clásica y reutilizó materiales de construcción para los nuevos edificios erigidos por los poderes locales. Los antiguos templos se convirtieron en residencias señoriales, la creciente presencia del cristianismo se hizo patente en forma de iglesias y centros episcopales, que asumieron buena parte de las labores administrativas. La poliorcética de época tardoantigua se adaptó a esta nueva realidad. Aunque, en raras ocasiones, los sitiadores realizaban obras de circunvalación, como Carlos Martel en los asedios de Aviñón y Narbona en 737, las huestes se mostraron incapaces de cercar ciudades, al igual que los sitiados de defender todo el enorme perímetro de las murallas heredadas de los días antiguos. Una de las narraciones más detalladas de un asedio tardoantiguo, elaborada por Procopio de Cesarea,[29] testigo presencial, presenta al ejército ostrogodo atacando Roma en 537 durante la «recuperación del imperio». Incapaces de cercar todo el *pomerium*, las tropas bizantinas entran y salen de la ciudad eterna y, aunque los godos emplean torres de asedio, las continuas salidas de los sitiados hostigan el campamento y se producen combates extramuros entre los dos contingentes.

La precaria logística de la época también dificultaba someter a una ciudad por hambre; resultaba más fácil que en el campamento del ejército sitiador antes se difundiera la disentería o la malaria, a causa de las condiciones insalubres, a que se agotaran los víveres a los asediados. La mayor parte de ciudades caía tras un feroz asalto a las murallas. Las máquinas de asedio no eran desconocidas en el periodo; podían incluir arietes, escalas y catapultas,

denominadas *petrobollos* en las fuentes bizantinas y *petraria* en las carolingias.[30] La artillería de torsión desapareció en occidente junto con el Imperio romano y, en torno al siglo VI, desde oriente llegó al mundo mediterráneo un nuevo tiempo de artillería que funcionaba por tracción: los operarios tiraban de unas cuerdas fijadas a un extremo de una viga giratoria, para lanzar una piedra colocada en una honda del otro extremo. Siglos después a esta catapulta se le llamó mangonel y, en el mundo bizantino, *helepolis* o «tomador de ciudades».[31] No obstante, en el mundo posrromano, la mayoría de asaltos a ciudades se basaba en concentrar los disparos de arqueros y hondas sobre algún sector de la muralla, para despojarlas de defensores, aproximarse a la base cubiertos por los escudos y superar las defensas con escalas, o bien derribar o incendiar las puertas.[32]



Figura 8: Este grabado de Nimes realizado por Braun Georg y Franz Hogenberg en 1580 muestra los principales monumentos del paisaje urbano de la ciudad, presentes a principios del siglo VIII. Destacan las colosales murallas de 9 metros de altura que delimitaban una superficie de 220 hectáreas, con 10 puertas y unas 80 torres, incluida la Tour Magne, de planta octogonal y una altura 32 metros, visible en la parte superior del grabado. A la izquierda del recinto amurallado se encuentra el anfiteatro Les Arènes, que servía de fortaleza, y en la parte superior el templo romano la Maison Carrée, probable residencia del conde visigodo. En época visigoda, este inmenso espacio intramuros estaba muy despoblado; existían tres núcleos habitados en torno a estos dos centros de poder y del conjunto episcopal.

Con nueve metros de altura, la muralla augústea de Nimes poseía un perímetro de siete kilómetros que delimitaba una superficie de más de doscientas hectáreas. El declive de Nimes debió de iniciarse de forma temprana, hacia finales del siglo III, a causa de la pujanza de Arlés y el inevitable éxodo urbano. Gran parte del enorme espacio intramuros quedó deshabitado y surgieron huertos entre las ruinas. La población tardoantigua se concentraba en tres núcleos, tal vez defendidos por empalizadas, en torno a los grandes monumentos que aún hoy se conservan. La Maison Carrée, un magnífico templo romano, se convirtió en la residencia del *comes civitatis*, el centro religioso se hallaba en el reducto episcopal en torno a la moderna

catedral y las funciones militares recaían sobre un anfiteatro, las Arènes, reconvertido en fortaleza que, con cientro treinta metros en su eje mayor y veinte de altura, había figurado entre los más grandes del imperio.[33]



Figura 9: Templo romano de Nimes de orden corintio conocido como la Maison Carrée. Se trata de uno de los mejor conservados de todo el imperio, ya que estuvo en uso la mayor parte de este tiempo, al ser la probable residencia del *comes civitatis* visigodo, además de ayuntamiento, iglesia y museo, entre otros usos. (Fotografía del autor).

Wamba envió hacia esta ciudad un ejército con cuatro duques que, adelantado treinta millas y forzando marchas durante la noche, recorrió los cincuenta kilómetros que separan ambas ciudades y se presentó ante los muros de Nimes al despuntar el alba. La hueste de Paulo difícilmente podía defender de forma efectiva una muralla tan extensa y es más que probable que, en algunos puntos, se hallara en ruinas. Tal y como narra Julián de Toledo, la vanguardia del ejército hispanogodo…

> [...] espoleados con mayor rabia de lo que habían estado, hasta aproximadamente la hora quinta del día socavan la fortificación de la ciudad en continuas acometidas, lanzan lluvias de piedras

> entre un pavoroso estrépito, incendian las puertas aplicándoles fuego abajo e irrumpen por los minúsculos entrantes del muro. Luego, entrando ufanos de gloria en la ciudad, se abren paso a punta de espada. Pero; al no poder contener los ánimos fieros de los nuestros, se recluyen para guarnecerse en las Arènes, que está vallado por un muro en extremo resistente y por construcciones antiguas. Y cuando les dio la impresión de que les seguían algunos de los nuestros, que se habían entregado a la rapiña, tan pronto se adelantaron hasta allí, mueren degollados, antes de que lograran introducirse en la fortaleza de las Arènes.[34]

El anfiteatro de Nimes, donde aún se celebran corridas de toros, sirvió al *Rey oriental* de refugio, en espera de la llegada del auxilio franco. La ciudad fue tomada al asalto después de que acudiese el grueso del ejército al mando de Waldimiro. Paulo se rindió el 2 de septiembre a condición de que respetaran su vida y la de sus hombres. Tras ahuyentar a la hueste franca que se aproximaba, Wamba regresó a Toledo después de medio año de ausencia. Los sediciosos fueron juzgados por alta traición y se les castigó con la decalvación y la confiscación de todos los bienes, con los que Wamba pudo recompensar a sus *fidelis regis*.

Dos meses después, el 1 de noviembre, Wamba promulgó una ley militar (*LV*, IX, 2, 8) que fue incorporada al *Liber Iudiciorum*. Contempla dos situaciones bélicas bien diferenciadas, ya sea una incursión enemiga en el *regnum Gothorum*, o una rebelión contra el rey. Para el primer supuesto, la ley de Wamba establece que, ante una invasión, todos los hombres libres que habiten a cien millas a la redonda deben acudir a la llamada de los jefes militares con todas las fuerzas que puedan reunir, ya sea nobleza laica, jerarquía eclesiástica o simples campesinos. En caso del incumplimiento de tales obligaciones, las penas previstas consisten en una colosal multa, perder el derecho a testificar en un juicio, la confiscación de todas las propiedades y el destierro. En el caso de obispos, presbíteros y diáconos, la ley no contempla la confiscación de bienes, ya que estos pertenecían a la Iglesia, pero debían sufragar con su patrimonio los daños causados por el enemigo y, por supuesto, sufrir el exilio. También castigaba con severidad a los oficiales del monarca que aceptasen sobornos para que alguien se librase del servicio militar. La segunda parte de la ley añade «si alguien dentro de las fronteras de Spania, de la Galia, de Gallaecia o de todas las provincias que están sometidas a la jurisdicción de nuestro gobierno, moviere o quisiere mover hostilidades en cualquier parte

contra nuestro pueblo, la patria o nuestro reino»,[35] quien no obrase contra él sería desterrado y sufriría la confiscación de bienes, salvo en caso de enfermedad.

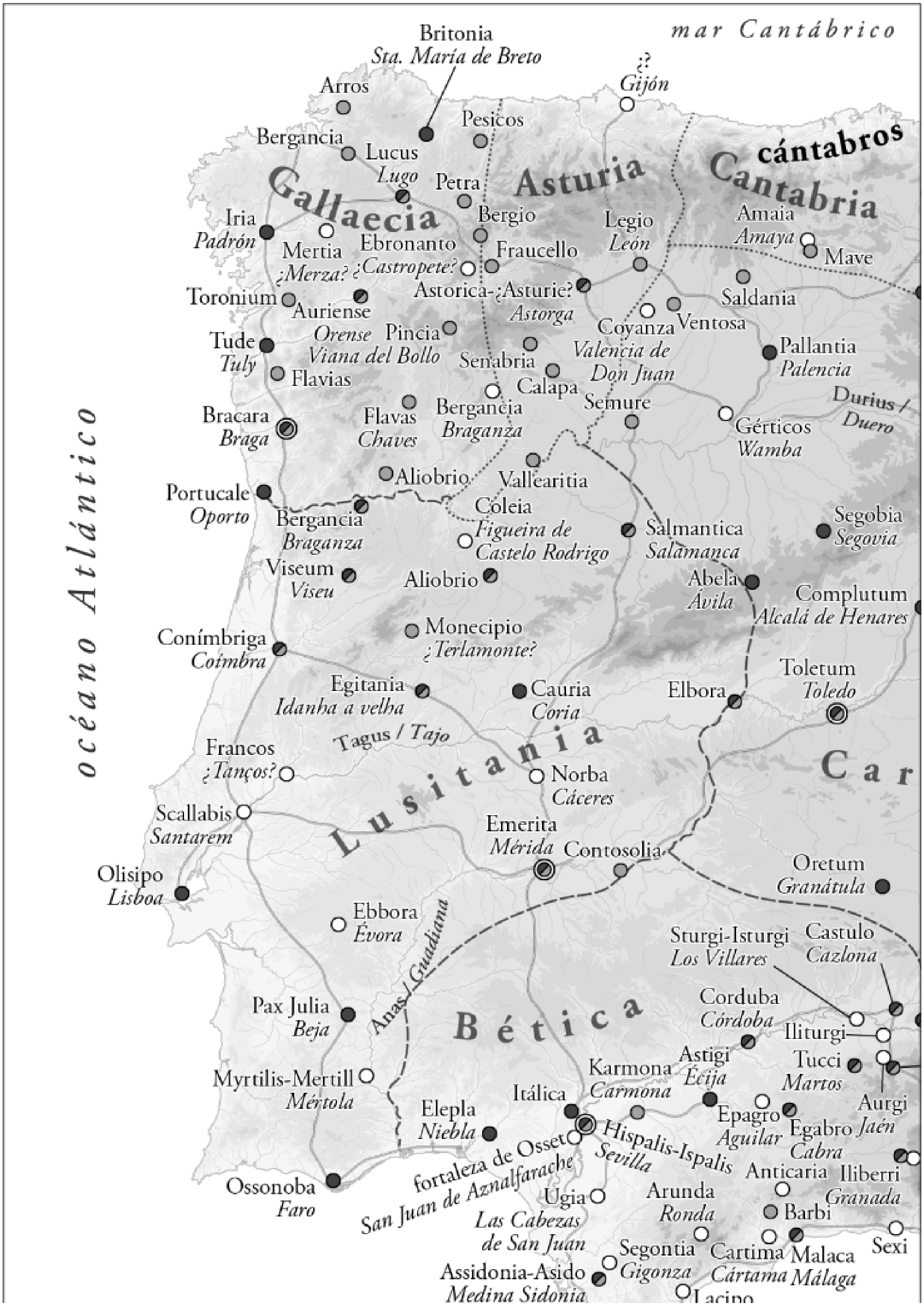
Esta ley se ha interpretado como un síntoma de la endémica desafección de los nobles en la participación de las campañas militares, al no acudir a la llamada del rey a las armas (*publica expeditio*).[36] Es posible que un magnate no estuviera interesado en comprometer sus recursos militares en el otro extremo del reino; que se negara a defender sus haciendas ante una invasión a cien millas resulta menos probable. La ley de Wamba surge como respuesta ante los poderes locales que no se habían opuesto de forma activa a la sedición de Hilderico primero y Paulo después. En opinión de Amancio Isla, la disposición de Wamba no era tanto de naturaleza militar, destinada a mejorar el reclutamiento y la efectividad de los ejércitos, sino que poseía una clara intencionalidad política, a raíz del débil compromiso de las élites locales de la Tarraconense hacia la monarquía.[37]



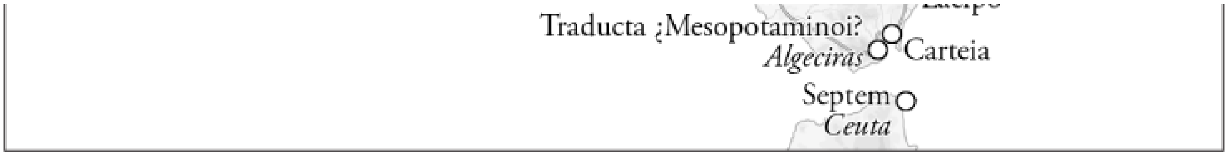
Figura 10: *Les Arènes de Nîmes* es uno de los anfiteatros romanos mejor conservados y fue uno de los de mayor tamaño al contar con una planta elíptica de 133 metros en su eje mayor. En época visigoda se reformó el edificio para servir como fortaleza y en él se refugió el duque Paulo en 673. Tras la conquista franca de Septimania, los vizcondes de Nimes erigieron su palacio-fortaleza en el interior. Después se convirtió en un barrio con un centenar de viviendas. Desde 1863 hasta la actualidad se ha empleado como plaza de toros. (Fotografía del autor).

De los hechos tampoco parece deducirse que un avanzado proceso de feudalización crease una tendencia centrífuga, en virtud de la cual los duques provinciales habrían ganado poder militar a costa de los reyes toledanos. En las dos rebeliones en la Tarraconense, la de Froya y la de Hilderico, el *dux provinciae* se muestra incapaz de reunir un ejército con el que enfrentarse, con unas mínimas garantías de éxito, a las *Scholae* y los *fidelis regis*. En el segundo caso, más bien parece desprenderse que, hasta la llegada de Paulo con una hueste entregada por el rey, no existía en la provincia un *exercitus* digno de tal nombre. Es posible que la nobleza local no quisiera comprometerse con el

usurpador, ni tampoco apoyar la autoridad del soberano ungido en Toledo, precisamente la tibieza que pretendía castigar Wamba. Las aspiraciones de Paulo de convertirse en «rey oriental» dependían, casi por entero, del apoyo militar ofrecido por los francos –un tipo de ayuda siempre acompañado de abusivas contrapartidas–. En cualquier caso, resulta incuestionable que, desde el punto de vista militar, la campaña de Wamba supuso un rotundo éxito: no solo sometió con una desconcertante rapidez a los vascones, sino que, además, la marcha de 800 km constata el buen estado de las comunicaciones y el perfecto funcionamiento de la *annona*.



mar Cantábrico
océano Atlántico
Britonia
Sta. María de Breto
Arros
¿?
Gijón
Pesicos
Bergancia
Lucus
Lugo
Gallaecia
Asturia
cántabros
Cantabria
Petra
Bergio
Legio
León
Amaia
Amaya
Mave
Iria
Padrón
Mertia
¿Merza?
Ebronanto
¿Castropete?
Fraucello
Astorica-¿Asturie?
Astorga
Saldania
Toronium
Auriense
Orense
Pincia
Viana del Bollo
Coyanza
Valencia de Don Juan
Ventosa
Pallantia
Palencia
Tude
Tuly
Flavias
Senabria
Calapa
Semure
Bracara
Braga
Flavas
Chaves
Bergancia
Braganza
Gérticos
Wamba
Durius / Duero
Aliobrio
Vallearitia
Portucale
Oporto
Bergancia
Braganza
Coleia
Figueira de Castelo Rodrigo
Salmantica
Salamanca
Segobia
Segovia
Viseum
Viseu
Aliobrio
Abela
Ávila
Complutum
Alcalá de Henares
Conímbriga
Coímbra
Monecipio
¿Terlamonte?
Egitania
Idanha a velha
Cauria
Coria
Elbora
Toletum
Toledo
Tagus / Tajo
Francos
¿Tanços?
Lusitania
Norba
Cáceres
Car
Scallabis
Santarem
Emerita
Mérida
Contosolia
Olisipo
Lisboa
Oretum
Granátula
Ebbora
Évora
Anas / Guadiana
Sturgi-Isturgi
Los Villares
Castulo
Cazlona
Corduba
Córdoba
Pax Julia
Beja
Bética
Iliturgi
Tucci
Martos
Astigi
Écija
Karmona
Carmona
Myrtilis-Mertill
Mértola
Itálica
Aurgi
Elepla
Niebla
Epagro
Aguilar
Egabro
Cabra
Jaén
Hispalis-Ispalis
Sevilla
fortaleza de Osset
San Juan de Aznalfarache
Ossonoba
Faro
Ugia
Las Cabezas de San Juan
Arunda
Ronda
Anticaria
Iliberri
Granada
Barbi
Sexi
Segontia
Gigonza
Cartima
Cártama
Malaca
Málaga
Assidonia-Asido
Medina Sidonia
Lacipo



Traducta ¿Mesopotaminoi?
Algeciras
Carteia
Septem
Ceuta



REINO DE LOS FRANCOS
Malona
Maguelone
Beterrae
Béziers
Agatha
Agde
Carcaso
Carcasona
Narbo
Narbona
Septimania
Irupinas
¿Saint-Pierra-d'Irube?
vascones
Ruscino Castrum Vulturarium
Perpiñán
Helena
Elne
Victoriaco
¿Iruña-Veleia?
Pampilona
Pamplona
Urgellum
Urgel
Iuncaria
Figueras
Rodas
Roses
Empurias
Ampurias
Auca
Oca
Ologicus
Olite
Calagurris
Calahorra
Osca
Huesca
Parpalines
Pipaona de Ocón
Ausa-Ausona
Vich
Gerunda
Gerona
Tarraconense
Tirassona
Tarazona
Caesaraugusta
Zaragoza
Ilerda
Lérida
Egara
Tarrasa
Barcinona
Barcelona
Uxama
Osma
Iberus / Ebro
Osicerda
El Palao
Tarracona
Tarragona
Segontia
Sigüenza
Dertosa
Tortosa
Lustam
Alustante
Ercávica
mar Mediterráneo
Recópolis
Obviam
¿Huete?
Segóbriga
Valeria
Valera
Sagunto
¿Palantia-Bntla?
València la Vella
Valentia
Valencia
N
taginense
Portus Sucronenses
Cullera
0 50 100 150 km
Selabis
Játiva
Diania
Denia
Elo
Elda
Lucentum-Laqant
Alicante
Fronteras provinciales en 698.
Fronteras provinciales hipotéticas.
Territorio fuera de control visigodo.
Principales vías de comunicación.
Sedes metropolitanas con ceca.
Centros urbanos y sedes episcopales.
Sedes episcopales con ceca.
Cecas monetarias.
Otras ciudades.
Otras ciudades con ceca.
Beatia
Baeza
Bigastra
Cehegín
¿?
Mula
Ilici
Elche
Portus Ilicitanus
Santa Pola
Tuia
Real de Becerro
Aorariola
Orihuela
Mentesa
La Guardia
Tutuai
Iliocri-Eliocroca
Lorca
Carthago Spartaria
Cartagena
Basti
Baza
Acci
Guadix
Nativola
cerro de la Albhambra
Urdi
¿Pechina?
Abdera
Adra
El reino de Toledo



Las opiniones acerca de un Estado en avanzado proceso de descomposición parecen obedecer a un intento de explicar la conquista islámica como consecuencia de los problemas estructurales del reino visigodo, lo cual implica no reconocer ningún «mérito» o función a la potentísima maquinaria militar del califato omeya. No resulta extraño que hayan sido investigadores británicos como Roger Collins, Hugh Kennedy o Chris Wickham[38] los primeros en negar esa supuesta debilidad endémica del *regnum Gothorum* en contraste con la llamada heptarquía anglosajona, un mosaico de reyezuelos bajo la supremacía de Mecia que solo alcanzó cierta unidad en época de Alfredo el Grande. O si comparamos el famoso *morbo gótico*, los atávicos enfrentamientos nobiliarios que, en teoría, habrían conducido a un *Estado fallido*, con la situación de los *Teilreiche* o «reinos divisibles» francos, sumidos en continuas luchas intestinas entre ducados autónomos que desembocaron, hacia esa época, en la guerra civil de 715-719 entre Plectrudis, la viuda de Pipino de Heristal, y Carlos Martel. Gran parte de los innegables problemas por los que atravesaba el reino visigodo en la transición entre los siglos VII y VIII eran comunes a todo el mundo posrromano de la cuenca mediterránea. En realidad, el reino visigodo constituía la estructura política más sólida de Europa occidental, más similar en muchos aspectos al Imperio bizantino que a cualquier otro reino germánico.

A las primeras incursiones de los bárbaros en el siglo III se sumó un largo periodo de inestabilidad política y una severa crisis económica. En su lecho de muerte, el emperador Septimio Severo habría aconsejado a sus dos hijos, Geta y Caracalla, «mantened la paz, enriqueced a los soldados e ignorad al resto»,[39] el incremento del tamaño de los ejércitos y de la soldada produjo una hiperinflación causada por la progresiva devaluación de la moneda. La enorme presión fiscal ejercida sobre el campesinado tardorromano, unido a la ineficacia de la administración romana, los abusos del funcionariado, las malas cosechas y la inestabilidad imperante, propició que buena parte de él pasara a depender del patrocinio de los aristócratas locales, que se comprometían a satisfacer los

tributos y asumir el vacío de poder que iba dejando el Estado romano. De este modo, los magnates, dotados de ejércitos privados, fueron acaparando el poder, al tiempo que sus grandes villas se dotaban de complejos residenciales palaciegos que reforzaban su estatus. A medida que la aristocracia urbana abandonaba las ciudades para residir en latifundios, las grandes urbes del mundo antiguo se convirtieron en modestos núcleos amurallados y gran parte de la población en un campesinado dependiente de la nobleza. La desaparición de la *Pax romana* corrió paralela al declive de la red comercial del imperio, lo cual derivó en una progresiva regionalización de la economía en toda la cuenca mediterránea.

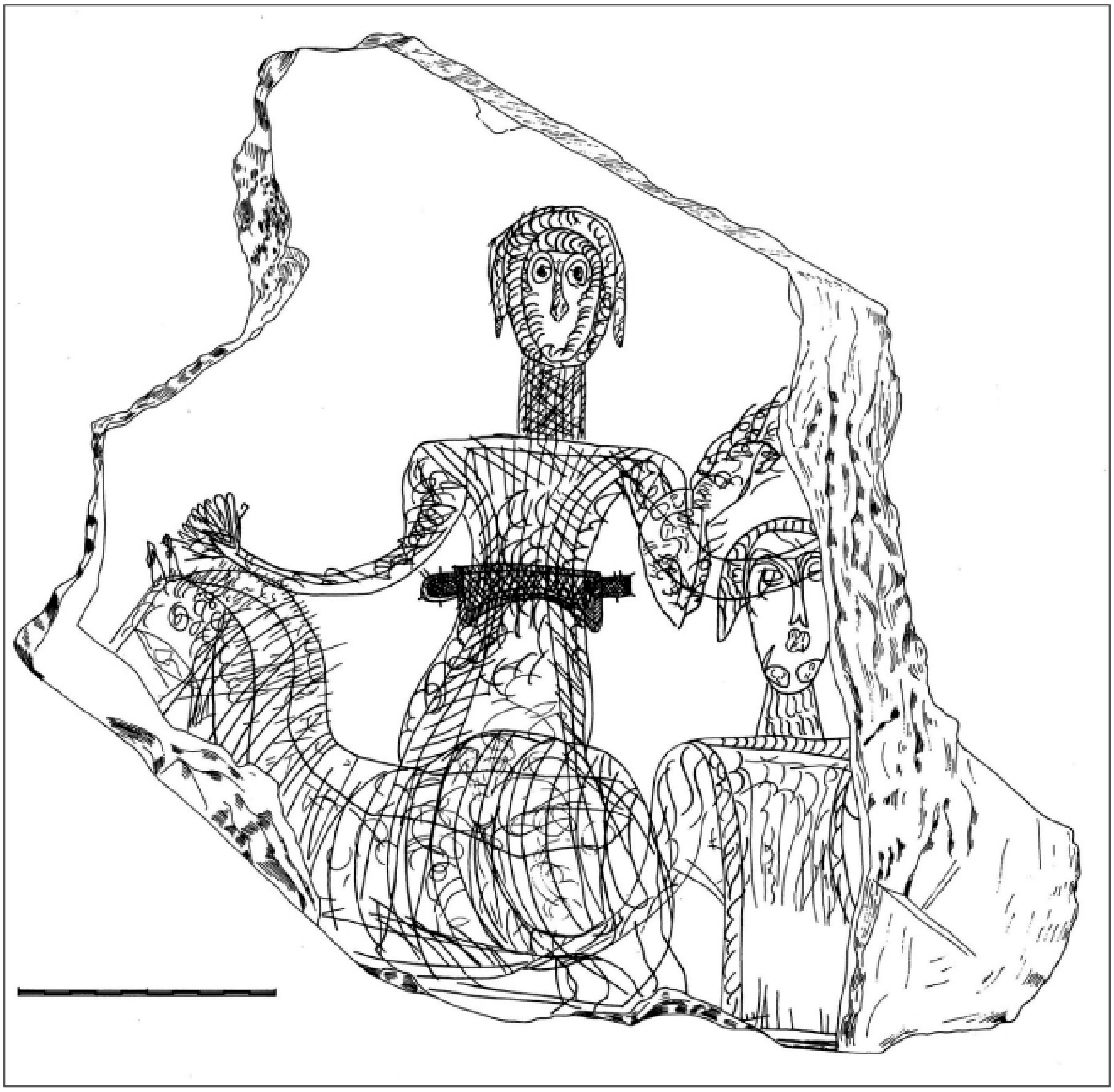


Figura 11: Figura incisa de jinete en una laja de pizarra hallada en San Vicente del Río Almar (Salamanca), de época visigoda, identificada con la mujer y la Bestia del Apocalipsis.

En 1937, una obra póstuma de Henri Pirenne defendía la tesis de que el verdadero fin del mundo clásico en Europa occidental no se produjo tras la descomposición del Estado romano, sino a causa de la conquista islámica de buena parte del Mediterráneo, lo que habría convertido a este mar, un gran eje de comunicación desde hacía un milenio, en frontera entre el islam y el mundo cristiano, lo que rompía los lazos económicos entre oriente y occidente.[40] En la actualidad, la arqueología permite constatar una progresiva regionalización

económica a lo largo del siglo VII, que no tiene por qué originarse con las conquistas islámicas, ya que parece iniciarse en la centuria anterior, aunque la expansión del califato debió de llevar la tendencia al paroxismo. Este proceso queda patente en la transición en el uso de cerámicas fabricadas en grandes alfares y exportada a cientos de kilómetros de distancia, a modelos mucho más toscos de manufactura regional o incluso local. La *terra sigillata* africana desaparece de los yacimientos del litoral mediterráneo peninsular a lo largo del siglo VII.[41]

A partir del *Liber Iudiciorum*, la historiografía tradicional había asumido que los grandes latifundios del Bajo Imperio habrían pervivido en el reino visigodo hasta conformar una sociedad protofeudal, monolíticamente dividida en dos clases: una aristocracia fundiaria y un campesinado formado por siervos. Aunque el término *servus* poseía el significado de «esclavo» en el Alto Imperio, en esta época más bien ha de entenderse como «tenente», en el sentido de que el agricultor cultivaba una parcela a cambio de entregar una parte de los excedentes a su *dominus*[42] –no obstante, los vínculos de dependencia hacia este son más que evidentes y su situación no resultaba nada envidiable–. Publicada en 2005 con un marcado enfoque marxista, la monumental obra de Chris Wickham supuso un hito en la reinterpretación del mundo posrromano a la luz de la arqueología. En la actualidad, podemos constatar que, en buena parte de la península ibérica, la mayoría de grandes villas tardorromanas no sobrevivió más allá del siglo V y sobre las ruinas de las residencias palaciegas parece que surgieron pequeñas aldeas. Aunque el fenómeno no resultó geográficamente homogéneo, a lo largo del siglo VII se produjo una eclosión de granjas y aldeas que acabaron dominando buena parte de la geografía hispana, donde los latifundios y grandes centros de poder de la aristocracia laica y eclesiástica constituyeron «manchas de leopardo». A la luz de este «giro arqueológico», las leyes del *Liber Iudiciorum* que castigan a los siervos prófugos, consideradas una evidencia de la desintegración del tejido socioeconómico visigodo, pueden entenderse como la huida del campesinado dependiente hacia estas comunidades campesinas, o los intentos de los magnates de disputarse unos recursos humanos cada vez más escasos. En opinión de Wickham, las leyes tradicionalmente consideradas como desesperados intentos de la

monarquía por solucionar los problemas que amenazaban el reino, en realidad reflejarían la fortaleza del Estado visigodo y su determinación para ejercer mayor control sobre la sociedad civil.[43] Todo ello acarrea importantes implicaciones a la hora de interpretar la realidad política y socioeconómica del *regnum Gothorum* en las últimas décadas. A efectos de lo que aquí nos atañe, la existencia de este campesinado libre podría tener relevancia con respecto a la base social que tenía la monarquía visigoda para reclutar levas.

El sistema militar defensivo del reino visigodo funcionaba a tres niveles. Guarniciones permanentes en *castra*, *castella* y *turres* anulaban invasiones o disturbios a pequeña escala; los ejércitos y las levas de los duques provinciales se movilizaban en caso de amenaza de carácter regional; y, por último, el contingente de Toledo intervenía en caso de peligro extremo. La respuesta de este último, que operaba como ejército móvil de campaña sobre un territorio de 620 000 km^2, a pesar de su céntrica situación, resultaba forzosamente más lenta y estaba condicionada por la imposibilidad de operar en dos escenarios de forma simultánea, pues la frontera norte y el extremo sur eran las áreas más amenazadas. Los recursos militares controlados directamente por el rey resultaban insuficientes y, tal vez por ello, junto con la ley militar, Wamba incrementó el tamaño de las *Scholae*, ya que el número de condes espatarios firmantes en las actas de los concilios pasó de uno en 653 a siete en 683.[44] Este incremento pudo producirse durante el reinado de Wamba, entre 672 y 680, según la clásica imitación de las instituciones imperiales. No es fácil estimar el tamaño de estas unidades de caballería, aunque lo más probable es que fuera de quinientos jinetes, como propone José Soto Chica. La guardia palatina de los emperadores romano-bizantinos estaba formada por siete Scholae de quinientos hombres cada una.[45]

POLI BUENO, POLI MALO

El reinado de Wamba concluyó de modo trágico. El 14 de octubre de 680 el monarca enfermó de súbito y, al creerse moribundo, solicitó la penitencia y la tonsura eclesiástica. En el lecho de muerte, Wamba firmó documentos en los que designaba como sucesor al conde Ervigio, uno de los miembros destacados

del Oficio palatino, y conminaba a Julián de Toledo, el obispo metropolitano, a que procediera a la unción regia. Poco después, Wamba se recuperó de la dolencia y se descubrió sin trono. Una crónica asturiana asegura que Ervigio le había dado de beber una pócima a base de esparto que «le vio privado del sentido».[46] Imposibilitado para reinar, al haber tomado los hábitos, Wamba se vio forzado a ingresar en un monasterio. Quizá lo más sarcástico de esta rocambolesca historia sea el papel desempeñado por el santo Julián de Toledo, que dedicó un rosario de loas al rey doliente en su *Historia Wambae* para, años después, otorgarle una apresurada extremaunción y ungir a su buen amigo Ervigio.

La triquiñuela con la que Ervigio accedió al poder le supuso un lastre durante todo el reinado. Al saberse carente de la legitimidad de su predecesor, se apresuró a organizar un concilio eclesiástico para, al menos, asegurarse el apoyo de la Iglesia. Tras invitar a los mitrados a que expresaran sus opiniones y consejos para un buen gobierno, obtuvo la ansiada sanción eclesiástica a cambio de una serie de prebendas y concesiones. A partir de entonces, Ervigio incrementó el poder del clero para que este reconociera el carácter sacro de la realeza. De este modo, Iglesia y monarquía dependerían la una de la otra: el rey solo podría ser ungido por los obispos, que eran designados por el monarca y el metropolitano de Toledo.

Para ganarse el apoyo de la facción nobiliaria dominante, Ervigio entregó a su hija Cixilo en matrimonio con Égica, sobrino carnal de Wamba, al tiempo que restituía las posesiones confiscadas a los participantes en la rebelión de Paulo y a los sancionados en virtud de la ley militar de Wamba. Suponía ponerle una vela a Dios y otra al Diablo, ya que, con esos bienes, Wamba habría recompensado a sus *fidelis regis*. Al tratar de contentar a todos, lo más probable es que no contentara a nadie. Tal vez el grueso de las restituciones procediera del patrimonio regio, la *res dominica*. Y, por si fueran pocas las concesiones, Ervigio tuvo que renunciar a una de las mejores armas de la monarquía, la acusación de traición, que podía demostrarse gracias a un falso testimonio o mediante una confesión obtenida bajo tortura. A partir de entonces, los acusados de alta traición fueron juzgados por una asamblea de nobles, una circunstancia que recuerda la reflexión de Chilperico de Neustria

cuando, un siglo antes, acusó de robo al obispo de Ruan ante un tribunal eclesiástico formado por cuarenta y cinco obispos: «el cuervo no saca los ojos del cuervo».

No es de extrañar que la crónica asturiana considere a Ervigio «piadoso y moderado para con sus súbditos». A continuación, Ervigio promulgó una nueva ley militar (*LV*, IX, 2, 9), quizá destinada a moderar la de su predecesor, aunque parece más centrada en el reclutamiento de un ejército. Establece que todas las gentes del reino debían presentarse en el lugar y fecha estipulados en la convocatoria a una expedición pública (*expeditio publica*). El llamamiento incluía a todos los habitantes del reino, ya fueran duques, condes o gardingos, godos o romanos, hombres libres o manumitidos, con la obligación de acudir con la décima parte de sus siervos a los que debían proveer de armas:

> [...] una parte de ellos protegidos con corazas (*zabis*) y lorigas (*lorici*), y la mayoría provistos de escudos, espadas, cuchillos (*scramis*), lanzas y saetas, y también unos cuantos con hondas y otras armas que quizá hayan recibido recientemente de su amo o señor.

En caso de no presentarse, los nobles serían despojados de sus bienes y enviados al exilio, mientras que los *thiufados* y los *exercitus compulsores*, encargados del reclutamiento de menor rango social, recibirían doscientos latigazos y tendrían que pagar una multa de una libra de oro; en caso de no poder satisfacerla –que era lo más probable–, se convertirían en esclavos del rey. La ley de Ervigio menciona tres clases de tropa. Las armaduras suponían un rasgo distintivo de las clientelas armadas de la nobleza, los bucelarios (*buccellarii*) y los sayones (*saiones*). El hecho de que unas tropas montadas sean mencionadas entre los siervos responde a que una ley de Eurico establece una equiparación funcional entre esclavos y libres encomendados (*buccellarii*) en las mesnadas señoriales.[47] La segunda categoría de tropas, sin duda la más numerosa, parece contar con un equipo propio de infantería, que concuerda con la panoplia básica que el *Strategikon* (XI.3) atribuye a los pueblos occidentales. El ocultamiento de Staffordshire (Inglaterra), que incluye cuatro mil piezas de oro y plata, el botín de guerra tras un enfrentamiento armado en Mercia, de las cuales quinientos sesenta son apliques decorativos de espadas, ha demostrado que en la Britania del siglo VII esta arma, incluso en su versión

más suntuaria, resultaba mucho más común de lo que siempre se había pensado. El hallazgo de una empuñadura de espada del siglo VII como material de relleno en un silo de la aldea de Arroyo Culebro (Leganés, Madrid), un contexto muy poco aristocrático, sugiere que parte de la infantería podría contar con una *spatha*, además del *scrama*. Esta última arma se trata de un cuchillo que, entre los siglos V y VII, experimentó un progresivo incremento de tamaño hasta convertirse en un sable recto desprovisto de guarda.[48] En el mundo germánico se conocía como *seax*, Gregorio de Tours lo llama *scramaseax* en su *Historia de los francos*[49] y en el texto legal visigodo aparece como *scrama*. Por último, la tercera clase de combatientes estaba formada por honderos cuya misión consistía en otorgar apoyo con los proyectiles.

La ley de Ervigio supone un nuevo reconocimiento del creciente poder de la aristocracia. Las «leyes antiguas» del *Liber Iudiciorum* describían un ejército de carácter público, ya que castigaban a los oficiales encargados del reclutamiento si no lograban que los reclutas comparecieran tras el llamamiento a las armas. La orgánica que describen estas *leges antiquae* está basada en *thiufas* de mil hombres mandados por un *thiufadus*, cada una formada por dos *quinquegentaniae* de quinientos combatientes al mando de un *quinqentarius*, a su vez compuestas por cinco centurias, cada una dirigida por un *centenarius*. La base de este sistema decimal, de probable origen romano, era la *decania* de diez hombres liderados por un *decanus*.[50] Estos oficiales de modesto rango habían sido los encargados de un reclutamiento socialmente «horizontal», por tanto, las leyes añejas ponen especial atención en su labor. Por el contrario, los contingentes de finales del siglo VII parecen conformados en torno a la figura de los magnates, duques y condes, que reúnen huestes más o menos amplias, lo que apunta hacia una progresiva feudalización.

No obstante, el texto ervigiano también hace una breve mención a los *exercitales*, hombres libres que podían hallarse o no bajo el patronazgo de un magnate. Aunque la disposición resulta un tanto oscura, establece los castigos para aquellos que eludan la convocatoria militar y los que, una vez en filas, se sometan al vínculo de patrocinio de otros nobles que pudieran ofrecerles mayor prestigio o mejores condiciones. Puesto que la organización militar visigoda ya no se basaba tanto en la *thiufa* sino en los séquitos armados de la aristocracia,

estos cambalaches podían comprometer la organización militar y las funciones militares asociadas (*wardia)*.[51] La existencia de combatientes de condición libre, que podían hallarse fuera de los vínculos de patrocinio, deja abierto el interrogante de en qué medida esta clase de tropa podía conformar el ejército visigodo tardío. No tanto por la obligación legal de responder al llamamiento a las armas, ya que, en teoría, era de carácter universal, sino si este campesinado libre demostraba una capacidad militar que hiciera rentable la movilización. En el siglo VIII, el término *arimannus* o *exercitalis* de las leyes lombardas describe una clase de terratenientes libres cuyo estatus quedaba definido por el derecho a participar en el ejército. Durante el reinado de Liutprando (*reg*. 712-744) se dividieron en tres categorías en función de la extensión de las haciendas y el equipo militar exigido, que consistía en caballo, escudo y lanza en la categoría más humilde. Los *exercitales* juraban lealtad directamente al rey y parecen un recurso de la monarquía lombarda para contar con efectivos militares con una dependencia directa.[52] Italia constituía un territorio relativamente urbanizado con un buen número de pequeños terratenientes, la Galia se muestra como un paisaje rural dominado por los grandes latifundios e Hispania parece hallarse en un estadio intermedio. Dado que la arqueología revela que en la península ibérica no existían solo grandes haciendas, cabe plantearse la existencia de cierto contingente de *exercitales* en el reino visigodo.



Figura 12: Detalle de un capitel de la iglesia visigoda de San Pedro de la Nave (El Campillo, Zamora) muestra una figura sosteniendo un barco de tipo nórdico, con dos rodas en espiral y los escudos colocados en los costados del casco, similar al barco de Oseberg (Tønsberg, Noruega) inhumado en la primera mitad del siglo IX. (Fotografía del autor).

En noviembre del año 687, Ervigio cayó enfermo y, a pesar de tener hijos varones, en el lecho de muerte tuvo que designar como sucesor a Égica, un sobrino de Wamba, por entonces duque provincial. Tras tomar la penitencia, Ervigio absolvió a los *fidelis regis* del juramento de lealtad hacia su persona y, apenas diez días después, Égica fue ungido en la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo. Cualquier esperanza de continuidad se diluyó cuando, pasados cuatro meses, el nuevo soberano reunió a las jerarquías más altas en un concilio para exponer, de forma un tanto artificiosa, un dilema interior causado por el juramento a su suegro y predecesor, el de proteger a su familia política, y los votos de impartir justicia al asumir la corona. Dado que Ervigio había

cometido múltiples fechorías, así como beneficiado a su linaje gracias a las confiscaciones, deseaba desentenderse de cualquier compromiso adquirido. El concilio liderado por Julián de Toledo no le permitió eximirse de tales obligaciones y, muy probablemente, a instancias de su tío Wamba, el nuevo monarca acabó repudiando a Cixilo, lo que suponía una ruptura con la facción nobiliaria asociada a su predecesor.

Apenas contamos con información de naturaleza militar acerca del reinado de Égica, más allá de que trató de reforzar el poder militar de la monarquía al hacer que aquellos libertos manumitidos por orden regia tuvieran la obligación de presentarse a un llamamiento a las armas, bajo pena de perder la libertad adquirida. Una crónica asturiana expone, de forma lacónica, que «con los francos guerreó tres veces, pero no obtuvo triunfo alguno».[53] Sabemos que Teodomiro, un aristócrata del sudeste del reino, rechazó el desembarco de una flota bizantina,[54] es posible que en el año 698. Sin embargo, la mayor amenaza para el reinado fueron sus disputas con el sector ervigiano. A finales del verano de 692, aprovechando su ausencia de Toledo, un noble llamado Suniefredo –tal vez un duque provincial– se apoderó del trono, con la colaboración de Sisberto, el obispo metropolitano que había sucedido a Julián, que lo había ungido en la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo.[55] Si los conspiradores esperaban algún respaldo mediante hechos consumados, estaban muy equivocados. Égica reunió un ejército entre sus *fidelis regis*, desbandó a la hueste de los sediciosos en combate y tomó la capital al asalto. A partir de entonces, el rey empleó el fallido golpe de Estado como excusa para realizar una nueva purga entre la nobleza, que sirvió para redistribuir la riqueza mediante confiscaciones. Las actas conciliares constatan el reparto de cargos entre sus afectos, una vez depurado el Oficio palatino y las altas jerarquías del clero con Sisberto en cabeza.



Figura 13: Triente de oro acuñado en Emerita Augusta alrededor de 695-702, en cuyo anverso aparecen representados los bustos de los reyes Égica y Witiza, enfrentados y tocados con coronas radiadas. La presencia de ambos personajes, padre e hijo, se explica por la asociación al trono que Égica hizo a Witiza, para prolongar la continuidad dinástica, y evidencia la tensión entre la herencia y la elección como sistemas sucesorios en el reino visigodo.

El reinado de Égica supuso un nuevo giro en el vaivén entre reyes «amantes de sus súbditos» y «demoledores de godos». La posición dominante recién adquirida le permitió asociar a su hijo Witiza al trono hacia el año 695, que afianzaba la sucesión dinástica, en un nuevo desafío a la antigua costumbre de la monarquía electa. Égica falleció en el año 702 y dejó en el trono a Witiza con tan solo 14 o 15 años, quien, como hijo de Cixilo, suponía un nexo de unión entre las dos facciones nobiliarias enfrentadas, al ser vástago de Égica y nieto de Ervigio. Su extrema juventud hizo que su posición resultara precaria. En un nuevo giro en la alternancia de roles, restituyó en los cargos del Oficio palatino a los represaliados por su padre, devolvió los bienes confiscados y quemó las cédulas de obligación, unos documentos que garantizaban la seguridad de ciertos individuos a cambio de sustanciosas donaciones al rey. La *Crónica Mozárabe* describe a Witiza como «deshonesto, aunque indulgente».[56] A la fuerza, tales concesiones debieron de erosionar el poder de la monarquía, en un momento en el que los jinetes del Apocalipsis amenazaban el reino.

GUERRA, HAMBRE, PESTE Y MUERTE

Para el año 535, la obra de Procopio de Cesarea registra un hecho insólito: «el sol daba una luz sin brillo, como la luna, durante este año entero –y, a causa de ello–, los hombres no estuvieron libres ni de la guerra ni de la peste ni de ninguna cosa que no llevara a la muerte».[57] La presencia de polvo atmosférico de origen volcánico, a consecuencia de violentas erupciones que se prolongaron durante una década, redujo la radiación solar sobre la superficie terrestre, que causó un enfriamiento climático entre los años 536-660 conocido como LALIA (*Late Antique Little Ice Age*).[58] Los dramáticos efectos se reprodujeron a escala global. A mediados del siglo VI, Jordanes constata que tanto el Bósforo como el mar de Azov se helaron y, a principios de la séptima centuria, se registran noticias en relación con fuertes nevadas en Oriente Próximo, con la pérdida de árboles y cosechas, cuando, según los cronistas, incluso el río Éufrates y la orilla del Mediterráneo se congelaron.[59]



Figura 14: Placa frontal del yelmo del rey lombardo Agilulfo, datada en el siglo VII, muestra al monarca sentado en el trono y flanqueado por una pareja de guardias con armaduras laminares y un yelmo similares a los de Niederstotzingen (Baden-Wurtemberg, Alemania) que reflejan un influjo del armamento ávaro.

Este enfriamiento coincidió con una severa reducción en las precipitaciones. Durante el primer año del reinado de Heraclio, entre 611-612, una sequía malogró las cosechas y, en palabras de Agapio de Hierápolis, «entre

los romanos hubo una gran hambruna, de manera que los hombres se comieron los cadáveres y las pieles de los animales».[60] En la cuenca mediterránea, la sequía suponía el factor que más perjudicaba la producción de cereales: en otoño puede interrumpir la siembra, en primavera destruir la cosecha e incluso privar a los agricultores de las semillas necesarias para la próxima siembra. En torno a 664-665, las copiosas nevadas también arruinaron los olivares, una situación que se repitió en 669 cuando hubo «un invierno riguroso: mucho frío, hielo y nieve; los olivares y las viñas se secaron en toda Siria y Mesopotamia» y «muchos hombres, así como bestias, sufrieron enormemente».[61] La tríada mediterránea –trigo, vid y olivo– constituía la base de la alimentación y una mala cosecha se volvía catastrófica si se repetía en dos ciclos anuales consecutivos, cuando cualquier excedente se hubiera agotado. La desertización debió de ser igual de terrible, ya que los estudios polínicos evidencian un descenso en la masa forestal durante todo el siglo VII.

Lo peor siempre estaba por llegar. La plaga, según Evagrio, se originó en Etiopía[62] y llegó a Pelusio, en el delta del Nilo, en julio de 541. A mediados de agosto, se extendió hacia Gaza y después a Siria. De forma simultánea, se propagó en dirección opuesta y llegó a Alejandría cuando partían los primeros cargamentos de grano a Constantinopla. Entre marzo y principios de abril de 542, la peste asoló la Nueva Roma y el «efecto de capitalidad» debió de resultar especialmente virulento.[63] Una vez alcanzado el mayor puerto tardoantiguo, la peste bubónica se propagó por todo el Mediterráneo y Oriente Próximo. En otoño de 542, Procopio constata que la plaga diezmó al ejército persa y falleció el rey de reyes.[64] Al año siguiente, la epidemia asoló Spania y el sur de la Galia,[65] alcanzó las islas británicas en 549 y se propagó por Eurasia, desde Escandinavia hasta Yemen.

Los cuatro jinetes del Apocalipsis –Guerra, Hambre, Peste y Muerte– señorearon la Antigüedad Tardía.[66] Los rebrotes de la plaga de Justiniano, una de las pandemias más devastadoras de la historia, se reprodujeron cada década y coincidieron con los periodos de sequías y hambrunas que debilitaban a la población y afectaban a los individuos más jóvenes no inmunizados. En un espacio de doscientos nueve años, entre 541 y 750, se documentan dieciocho rebrotes; las estimaciones varían entre un 48 y un 20 por ciento de

mortandad.[67] La *Crónica Mozárabe* (37) afirma que, durante el reinado de Ervigio, «asoló Spania un hambre terrible» y, en época de Égica (41), «se extendió sin piedad una peste inguinal». Las malas cosechas que hicieron que, en el año 691, Égica condonase los impuestos adeudados del año anterior. Tenemos noticias de otro rebrote de peste bubónica dos años después, en 693, que castigó Septimania con especial dureza. Durante el reinado conjunto de Égica y Witiza, según el anónimo mozárabe (47), la corte abandonó Toledo y se hizo itinerante para escapar de la plaga. Una crónica árabe afirma que, entre los años 707 y 709, otra pandemia redujo la población hispana a la mitad,[68] una cifra sin duda exagerada que, no obstante, refleja la enorme mortalidad.

La muerte de Witiza, entre finales de 709 y principios de 710, dejó el trono del *regum Gothorum* en disputa. Si asumimos que Witiza era hijo de Cixilo –la circunstancia más probable–, tendría, como mucho, entre 24 y 27 años al morir y ninguno de sus tres hijos alcanzaba la edad necesaria para sentarse en el trono, ni tan siquiera como títere. Witiza tenía dos hermanos, Oppas y Sisberto, de los cuales el primero había tomado hábitos, circunstancia que le impedía ceñir la corona. Como obispo, lo más probable es que tuviera Sevilla como sede episcopal. La opción natural para las aspiraciones del linaje de Égica-Wamba recaía sobre Sisberto, un personaje oscuro del que sabemos muy poco. Como poco sabemos también del breve interregno con disputas entre facciones nobiliarias del que surgió Rodericus, el último rey godo de Spania.



Figura 15: Relieve del sarcófago de Alcaudete (Jaén) datado en el siglo V. Muestra las imágenes de cuatro guerreros con lanzas y grandes escudos ovales tardorromanos, similares a los hallazgos arqueológicos de Dura Europos (Siria). (Fotografía del autor).

Rodrigo debía de ser el duque de la Bética. Así lo dan a entender el anónimo mozárabe y varias tradiciones árabes; en época califal, un edificio próximo al alcázar de Córdoba aún se llamaba Balāt al-Lūdriq, el Palacio de Rodrigo. La *Crónica de Alfonso III*, redactada en Oviedo hacia la década de 880, asegura que era nieto del rey Chindasvinto e hijo de un conde llamado Teodofredo, que, en el año 693, aparece entre los firmantes de las actas del XVI Concilio de Toledo.[69] Estos datos sugieren que, en 710, Rodrigo poseía una edad madura; sin duda, superaba los 40 años. La tradición asturiana narra el modo en que Égica habría arrancado los ojos a su padre Teodofredo, una circunstancia que quizá pudiera relacionarse con las purgas que el padre de Witiza acometió tras el fallido golpe de Estado de Suniefredo. Aunque la marcada hostilidad que las crónicas asturianas muestran hacia Égica y Witiza

nos hacen ponerlo en duda. Sin embargo, la rivalidad entre Rodrigo y los witizanos puede encuadrarse fácilmente en las disputas por el trono entre las dos facciones nobiliarias, con medio siglo de solera.

En relación con el modo en el que Rodrigo fue coronado, nuestra fuente más próxima a los hechos, la *Crónica Mozárabe* (52), afirma que «Rodrigo, a ruegos del senado, ocupa el trono en virtud de una revuelta». Una lacónica frase que ha hecho correr ríos de tinta, ya que los términos *invadit* y *tumultuose* apuntan, claramente, hacia alguna acción violenta, al tiempo que el *ortante senatu* sugiere que Rodrigo contaba con el respaldo de una asamblea de nobles que podría ser el Aula regia. Es posible que esta frase, contradictoria solo en apariencia, refleje la añeja disputa entre una sucesión dinástica que recaería sobre el linaje de Égica y una sucesión electiva sobre Rodrigo. Este último habría acabado *manu militari* con las aspiraciones de Oppas y Sisberto.

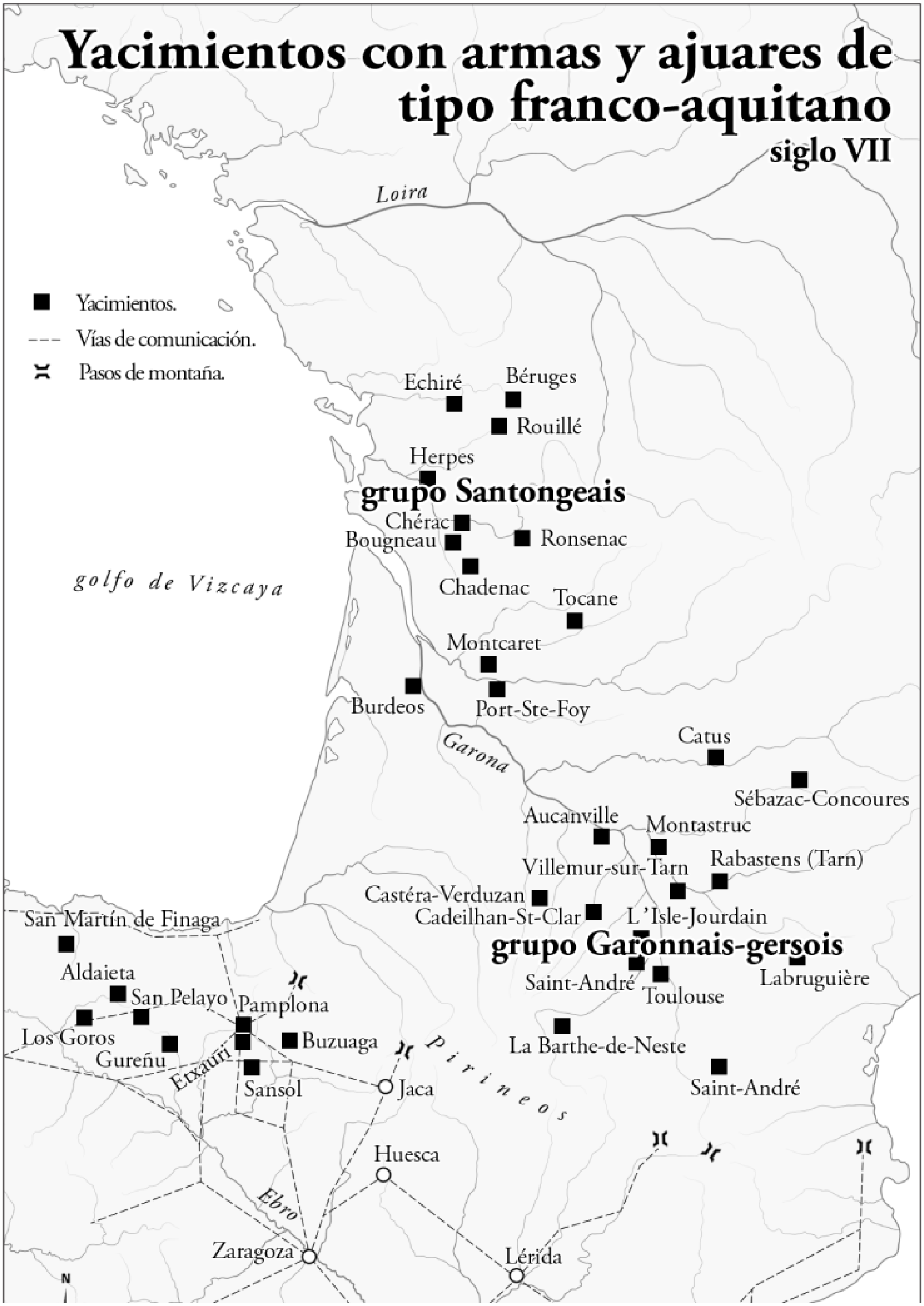
No se trataba solo de dos facciones. La numismática constata la existencia de, al menos, otra en disputa, ya que existen trientes –monedas de oro de un tercio de sólido– de un rey llamado Agila, con cecas de Narbona, Tarragona, Gerona y Zaragoza. Este monarca no lo mencionan las crónicas asturianas, pero sí un latérculo catalán de principios del siglo IX que presenta, como sucesores de Witiza, a Agila II (*reg*. 710-713) y Ardo (*reg*. 713-720), que gobernaron en el extremo nororiental del reino, la Tarraconense y la Septimania, tras la muerte de este.[70] Apenas nos han llegado monedas emitidas por Rodrigo, que reinó menos de un año: trece hallazgos de Conímbriga, Braga y Évora que responden a una ceca de Egitania. Todas del territorio lusitano, bastante alejado de sus bases de la Bética. La tipología monetaria de Roderico es una de las más originales del reino visigodo y la efigie del monarca muestra un tocado, un yelmo o una corona, con dos cuernos.[71] Los mapas de dispersión de estos hallazgos monetarios presentan a Rodrigo dominando la parte sudoccidental de la Península, mientras que Agila II domina el valle del Ebro y Septimania. A pesar de que José Orlandis identificara a Agila con un hijo de Witiza, mencionado por las fuentes árabes como Alamundo, no existe nada que respalde tal hipótesis. No es difícil relacionar a Agila II con la tradición secesionista de la Tarraconense y la Septimania encarnada por Froya, Hilderico y Paulo.

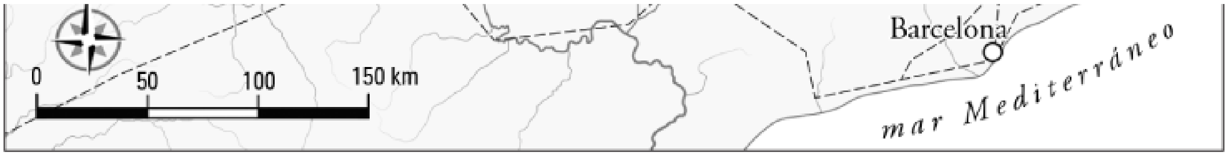
La *Crónica Albeldense* asturiana menciona Toledo como el lugar donde falleció Witiza. Rodrigo tuvo que reunir una hueste en la Bética y acometer una ofensiva sobre la capital en cuanto le fuera posible, hacia marzo-abril de 710, periodo en el que comenzaban las campañas militares. Una vez tomada la *urbs regia* de forma «tumultuosa», con el apoyo de un amplio sector nobiliario, Rodrigo pudo ser ungido en la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo por el obispo metropolitano Sinderedo, para gobernar un reino diezmado por la peste, más débil que nunca. Las fuentes árabes afirman que Rodrigo confió las alas del ejército hispanogodo en la batalla que le enfrentó a Tāriq, lo que sugiere que se produjo una reconciliación temporal entre ambos linajes. La tradición islámica también presenta a Rodrigo en Pamplona dirigiendo una campaña contra los vascones en 711,[72] quizá un paso previo a la conquista de la Tarraconense controlada por Agila. En el año 653, el rebelde Froya había contado con el apoyo de los vascones, un pueblo pirenaico que, en ese momento, se hallaba en la órbita de Eudes de Aquitania, un ducado franco que tal vez prestó apoyo a Paulo en 673. Agila II se había convertido en un nuevo *rey oriental* y la confluencia de intereses con vascones, aquitanos y francos volvía a reproducirse.

La muerte del rey franco Dagoberto I en 638, tras crear el reino de Aquitania para su hermano Cariberto II, inició un proceso de debilitamiento del poder merovingio por toda la Galia. En Aquitania se fue consolidando la autonomía de la aristocracia galorromana y los vascones del Pirineo. En un intento de mantener estos territorios bajo control franco, Ebroino (*ob. ca.* 680), el mayordomo de Neustria, concedió a Félix, un patricio de Tolosa, el gobierno de Aquitania a modo de ducado dependiente. Su sucesor, el duque Lupo (*reg.* 672-?), no obstante, prosiguió con la tendencia centrífuga al enfrentarse abiertamente a los soberanos merovingios, para lo cual contó con el apoyo militar de los vascones, que le aportaban una eficaz caballería ligera. Con Eudes de Aquitania, el sucesor de Lupo que asumió la dignidad ducal poco antes del año 700, la independencia del *princeps Aquitanorum* resulta ya todo un hecho y, a medida que se fraguaba este nuevo poder, los conceptos «aquitano» y «vascón» se desdibujaron cada vez más en las crónicas merovingias.[73] Buena parte de las «rebeliones vasconas» mencionadas por las

fuentes hispanas más bien fueron enfrentamientos entre el poder de Toledo y el aquitano con sede en Tolosa, distorsionadas mediante tópicos literarios para presentar al reino visigodo, heredero del poder imperial, ante los incivilizados pueblos norteños. Esta enemistad entre ambas potencias incluía el apoyo militar aquitano a las rebeliones en la Tarraconense lideradas primero por Froya y después por Hilderico con el apoyo «de los francos y otras naciones», de ahí que Wamba enviase a Paulo para sofocarla mientras él mismo emprendía una campaña en Vasconia.

Yacimientos con armas y ajuares de tipo franco-aquitano
siglo VII





La ofensiva de Rodrigo, que le llevó a Pamplona en el año 711, pudo tener como objeto anular el apoyo del ambicioso Eudes de Aquitania a Agila II, con objeto de debilitar al reino visigodo y consolidar su poder al sur de los Pirineos. En torno a Vasconia, el *regnum Gothorum* había forjado un sistema defensivo. En el año 581, tras una exitosa campaña contra los vascones, Leovigildo fundó la ciudad de Victoriacum, a la que se ha identificado con Vitoria, o con Vitoriano, a unos dieciséis kilómetros al noroeste. Veleia, la sede de la Cohors I Gallica durante el Bajo Imperio, pudo ser refundada en época visigoda a causa de su imponente muralla. Otra posible base militar es Ologicus, creada por Suintila en 621, que tal vez sea Olite. Estos enclaves formarían parte del sistema defensivo de la provincia de Cantabria, mientras que la Tarraconense occidental contaría con guarniciones con sede en Pamplona, Calahorra y tal vez Tudela.[74] Los obispos de Pamplona acudieron a los concilios de Toledo celebrados entre los años 581-592 y 681-693, lo que evidencia que, en tales momentos, la ciudad se hallaba bajo dominio visigodo, aunque también parece constatar una pérdida de control durante casi nueve décadas.[75]

El dispositivo fronterizo vascón-aquitano con el reino visigodo puede deducirse a partir de una serie de necrópolis, con una vida útil entre la segunda mitad del siglo VI y al menos parte del VIII, que presentan ajuares funerarios de tipo franco-aquitano, además de una importante presencia de armas, costumbre muy poco común en la Península. Se trata de los cementerios tardoantiguos de San Martín de Finaga (Basauri), Aldaieta (Nanclares de Gamboa), San Pelayo (Alegría-Dulantzi), Buzaga (Elorz), Sansol (Muro-Astrain) y Pamplona.[76] Esta concentración de yacimientos con armamento resulta similar al de otras regiones fronterizas del ducado de Aquitania, como el «grupo Santongeais» ante los merovingios en la cuenca del río Charente, o el «grupo Garonnais-gersois» ante la Septimania visigoda en el Alto Garona.[77] El área que estos enclaves definen en la Península se corresponde con el ámbito lingüístico vasco: Finaga se halla en la falda del monte Malmasín, un castro de

la Edad del Hierro que dominaba la confluencia entre los ríos Nervión e Ibaizábal, y más tarde fue un enclave fortificado medieval entre Castilla y el reino de Navarra. Aldaieta y San Pelayo, junto con los hallazgos de armas en Guereñu y la cueva de Los Goros, parecen asociados a guarniciones que controlarían la calzada XXXIV. El resto de necrópolis con panoplias y ajuares de tipo norpirenaico se encuentra en un radio de veinte kilómetros en torno a Pompaelo.

Durante la Tardoantigüedad, Pamplona se muestra como un enclave de enorme relevancia para el control estratégico de la vía romana XXXIV del *Itinerario de Antonino* que unía Astorga y Burdeos. Esta calzada atravesaba la cuenca del Duero y, a través del corredor de la Bureba, llegaba a la depresión del Ebro, una ruta clave en la defensa natural que, para la Tarraconense, suponía el sistema Ibérico. Otro camino unía Pamplona con Zaragoza, uno de los nudos de comunicación más relevantes de la Península, paso obligado en la vía XXXII que vertebraba el valle del Ebro, desde Tarragona a Briviesca y después a Astorga. Pamplona supuso un hito obligado en la campaña hispana de Carlomagno en 778, cuyo objetivo era apoderarse de Zaragoza, y que, a la postre, se saldó con el desastre en Roncesvalles, después de que la ciudad del Ebro se negara a abrirle las puertas al futuro emperador de Occidente. El ejército de Childeberto I y Clotario que asedió Zaragoza en 541 también había cruzado el Pirineo por Roncesvalles y tomado Pamplona. Después, estos monarcas francos se vieron forzados a levantar el sitio a la ciudad del Ebro ante la llegada de un contingente visigodo al mando del conde Teudiselo. Tras ocupar los pasos pirenaicos, los hispanogodos les cortaron la retirada y los reyes francos tuvieron que pagar un enorme rescate por una tregua de un día y una noche para atravesar los puertos; transcurrido este tiempo, en el que solo pudieron salvar a algunos efectivos, el resto del ejército franco resultó aniquilado.

El eje formado por Pamplona y Zaragoza, en definitiva, resultaba clave para la defensa ante cualquier invasión norpirenaica y para el control del cuadrante nororiental del reino. Una vez que Rodrigo hubiera sometido el territorio vascón, podría iniciar una ofensiva contra Agila, a través de un itinerario casi idéntico al que había seguido Wamba treinta y siete años antes. Sin embargo,

cuando las huestes de Rodrigo combatían a su viejo enemigo norteño, les llegaron noticias del extremo meridional del reino, la Bética, donde había dejado a su sobrino en Córdoba. Un caudillo musulmán, llamado Tāriq ibn Ziyād, había cruzado el Estrecho con un ejército.

Lo peor siempre estaba por llegar.

Notas

1 Collins, R., 1991, 13.
2 Orlandis, J., 2003, 110.
3 *Albeldense XIV.29*.
4 *Albeldense XIV.29a*.
5 *Historia Francorum*, III, 30. La tercera parte de los treinta y tres reyes visigodos fueron asesinados, un porcentaje algo superior al de los reyes francos y bastante inferior al de los emperadores romanos y bizantinos. Besga Marroquín, A., 2007, 139.
6 Acerca de la estructura del ejército visigodo, *vid*. Soto Chica, J., 2021, 392-410; Pérez Sánchez, D., 1989; Sanz Serrano, R., 2009, 405-417; Isla Frez, A., 2010, 25-113; García Moreno, L. A., 2010, 41-78; Arce, J., 2011, 100-131.
7 *Historia Wambae regis*, 2
8 *Ibid*., 4
9 *Ibid*., 2
10 *Ibid*., 10
11 Soto Chica, J., 2021, 405
12 Haldon 1999, 109-111; Treadgold, W., 1995, 98-100. En su tratado militar titulado *Taktika*, el emperador León VI menciona dos mil hombres.
13 García Moreno, L. A., 1991, n. 17
14 Bachrach, B. S., 1993, XVII, 716-724.
15 *Liber Iudiciorum*, IX, 2, 6.
16 Jordanes, *Getica*, 261.
17 Isidoro, *Historia Gothorum*, 69.
18 Procopio, *Historia de las guerras*, V, 27.27.
19 Strategikon, I.3; II.4; III.12; VI.1.
20 Procopio, *Historia de las guerras*, VIII, 31.18-21.
21 Comnena, A., 2016, 13.8.
22 Nithard, III.6. Pertz, G. H. y Müller, E. (eds.), 1907, vol. 44, 38.
23 Vizcaíno Sánchez, J., 2008, 195-210.
24 Feugère, M., 2014, 271-276.
25 Bugarski, I., 2005, 161-179; Dawson, T., 2013, 75-80.
26 Isla Frez, A., 2010, 833-836; Soto Chica, J., 2021, 400-402.
27 *Historia Wambae regis*, 10.

28 Pérez i García, V. Ll., 2012, 165-202; Nolla Brufau, J. M., 2014, 43-56.

29 Procopio, *Historia de las Guerras*, V.16-VI.10.

30 Bachrach, B. S., 2001,111-119.

31 Dennis, G. T., 1998, 99-115.

32 Petersen, L. I. R., 2013, 256-298; Halsall, G., 2003,215-227.

33 Teyssier, É., 2014, 236-269.

34 *Historia Wambae regis*, 18.

35 *Liber Iudiciorum*, IX, 2, 8, p. 709.

36 *Vid.*, entre otros, King, P. D., 1972, 96-97; García Moreno, L. A., 1998, 172-173; Manzano Moreno, E., 2006, 33-34.

37 Isla Frez, A., 2010, 51-54.

38 Collins, R., *op. cit.*, 16-17; Kennedy, H., 2007, 371; Wickham, C., 2009, 162-165. Una síntesis de este debate en García Sanjuán, A., 2013, 363-378.

39 Dión Casio, LXXVI, 15, 2. Ni Herodiano ni la *Historia Augusta* ni otras fuentes que cubren el periodo reproducen esta máxima que Septimio Severo habría pronunciado en su lecho de muerte, aunque ha sido ampliamente asumida por la historiografía moderna porque refleja su política de militarización del imperio.

40 Pirenne, H., 2008.

41 Wickham, C., *op. cit.*, 326, 934-936, 1054-1065. El registro cerámico presenta dos hitos cronológicos en este proceso de regionalización: la desaparición de la *terra sigillata* hispánica tardía, propia del interior peninsular, en torno al año 500; y la ya mencionada *terra sigillata* africana del litoral mediterráneo durante el siglo VII.

42 Wickham, C., *op. cit.*, 339-341, 745-746.

43 *Ibid.*, 89, 162-165.

44 Isla Frez, A., 2002, 833-836.

45 Soto Chica, J., 2021, 402.

46 Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, la *Rotense* (2) y la *a Sebastián* (2) nos informan de ello. Con respecto a la pócima a base de esparto, *vid.* Soto Chica, J., 2021, 466-467.

47 García Moreno, L. A., 1998, 243.

48 Mortimer, P., 2011, 149-156.

49 Gregorio de Tours, *Historias*, IV, 52. El rey franco Sigiberto es asesinado por dos jóvenes que usaban «cuchillos comúnmente conocidos como scramasaxes» (*cultris validis quos vulgo scramasaxos vocant*).

50 *Liber Iudiciorum*, IX.2, 1 y 3-6; Soto Chica, J., 2021, 404-405; Pérez Sánchez, D., *op. cit.*, 71-73; García Moreno, L. A., 2010, 46-47; Halsall, G., *op. cit.*, 60.

51 Isla Frez, A., 2010, 80-88.

52 Halsall, G., *op. cit.*, 82-84.

53 *Crónica de Alfonso III*, versión *Rotense* 4 y *a Sebastián* 4.

54 *Crónica Mozárabe* (87.1).

55 Actas del XVI Concilio de Toledo de 693, en Vives, J., 1963, 521.

56 *Crónica Mozárabe*, 44. Se discute si el término *petulanter*, empleado por el cronista para describir a Witiza, pudiera significar «deshonesto», «libidinoso», «orgulloso» o «insolente».

57 Procopio, *Historia de las guerras*, IV.14.

58 Büntgen, U. *et al.*, 2016, 231-237.

59 Martínez Carrasco, C., 2018, 283-300; Stathakopoulos, D. Ch. 2004, 36-40.

60 Agapio de Hierápolis, 190.

61 Miguel el Sirio II, 11.13, 45; Teófanes 6162, 353.

62 Evagrio, Hisr. Eccl., 4, 29; Morony, M. G., 2007, 63-64.

63 Entre 1480 y 1580, de un total de doce epidemias de peste en Inglaterra, en las que las principales ciudades resultaron afectadas cinco veces como promedio, Londres padeció los doce rebrotes. Stathakopoulos, D. Ch., *op. cit.*, 120.

64 Procopio, *Historia de las guerras*, II.24.

65 Gregorio de Tours, *Historia de los francos*, IV, 5. Juan de Biclaro señala su llegada a Hispania en 542 o 543. *Vid*. Fuentes Hinojo, P., 1992, 9-30; Kulikowski, M., 2007, 150-170.

66 Los estudios científicos constatan que los cambios climáticos, al reducir la producción agrícola, generan escasez de recursos alimentarios. Esto incrementa la probabilidad de conflictos armados, hambrunas y epidemias, que, a su vez, causa una severa reducción demográfica. Zhang, D. D. *et al.*, 2007, 19214-19219.

67 Para el porcentaje de muertes, *vid*. Stathakopoulos, D. Ch., *op. cit.*, 139-141. «En un total de 209 años, desde 541 hasta 750, hubo alrededor de 18 rebrotes de la plaga, lo que equivale a un promedio supuesto de un rebrote cada 11,6 años. Esto parece cumplirse en las primeras seis oleadas de epidemias cuyos intervalos podemos calcular en el caso de Constantinopla. Estas oscilan aproximadamente entre 11 y 17 años, con una media de 14,2», en Stathakopoulos, D. Ch., *op. cit.*, 123.

68 *Ajbār Maŷmū'a*, 7.Bks, en James, D., 2012, 50.

69 Actas del XVI Concilio de Toledo de 693, 521, en Vives, J., *op. cit*.

70 Mommsen, T., 1898.

71 Acerca de estas emisiones, *vid*. Pliego Vázquez, R., 2015, 17-58; Pliego Vázquez, R., 2011, 333-337.

72 *Ajbār Maŷmū'a*, 6.BS, en James, D., *op. cit.*, 50.

73 Azkarate Garai-Olaun, A., 1994, 307-329.

74 Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J. y Morín de Pablos, J., 2013, 13-43.

75 Azkarate Garai-Olaun, A., 1993, 171-172.

76 *Ibid.*, 149-176; Azkarate Garai-Olaun, A., 2004, 389-414; Pozo Flores, M., 2018, 25-65.

77 Azkarate Garai-Olaun, A., 2004, 408-410.

Los orígenes del islam 2

Hubo un tiempo, una edad, en que los seres humanos tenían un modo de vida semejante al de las bestias y habitaban en cavernas de las montañas y cañadas sin sol, pues no existía aún la casa con tejado ni la ciudad fortificada con torres de piedra. La negra gleba, nodriza del grano, no era aún abierta con curvos arados, ni el labrador, con gancho de hierro, cuidaba los huertos florecidos de la vid de Dionisio. La tierra era yerma, silenciosa y abundante en agua. La carne les daba sustento y por ello se mataban los unos a los otros.

Melquión, poeta griego del siglo III a. C.[1]

Los antropólogos llaman «héroe civilizador» a todo personaje mítico al que la tradición atribuye el haber otorgado a una sociedad su orden establecido mediante un logro institucional, tecnológico o religioso. Esta figura parece ligada a los mitos fundacionales de cada pueblo, ya que, en un pasado remoto, les redimió de su estado salvaje. En la mitología griega, el titán Prometeo roba el fuego a los dioses para entregárselo a los mortales y, gracias a ello, alcanzan la civilización. Pelasgo, el primer hombre, les enseñará a alimentarse con bellotas y les inventa los vestidos. Cécrope, el primer rey de Atenas, muestra a los suyos cómo construir cabañas de madera, a cultivar las viñas y dar sepultura a los muertos; prohíbe los sacrificios humanos e instaura el culto a Zeus supremo; así como crea el matrimonio, pues los humanos se apareaban como las bestias. La mitología supone la forma más elemental de organizar la memoria colectiva y, en ella, el héroe civilizador establece un hito que separa el orden del caos primigenio, sirve de intermediario con la divinidad, sintetiza valores morales y articula los mecanismos de identidad colectiva.

Illustration

Figura 16: Detalle del trono del arzobispo Maximiano de Rávena, una obra de arte sirio-bizantina del siglo VI, tal vez elaborada en Antioquía. Este panel de marfil tallado evoca una escena bíblica en la que José, uno de los

diez hijos de Jacob, es vendido a unos «ismaelitas» que transportan perfumes, bálsamo y mirra desde Galaad a Egipto (Génesis 37:23-28). Los beduinos llevan el cabello largo y por todo vestido emplean un *'izār*, una especie de toga de lino que, en la actualidad, es vestimenta tradicional de Yemen y la parte inferior de la ropa empleada durante el *hajj* o peregrinación religiosa a La Meca. La melena suelta era el peinado característico del nómada árabe, pues la adopción del turbante responde a un influjo bizantino, aunque, a diferencia del tocado grecorromano, el *'imāma* se convirtió en símbolo de rango y, a menudo, era la parte más cara del atuendo. (The University of Michigan Library).

Cuando pensamos en el islam, a menudo lo hacemos desde los parámetros de nuestra propia cultura, lo cual supone un error. Un imán no es un sacerdote; una mezquita no es la casa de Dios; el Corán no cumple la misma función que la Biblia; y aunque Mahoma desempeñó una labor profética similar a la de Jesús, el fundador del islam tiene mucho de «héroe civilizador». Los musulmanes llaman *ŷāhiliya*, «la Era de la Ignorancia», a la época anterior a su mensaje profético y, entre las abominables prácticas que le se atribuyen, destacan el infanticidio femenino, la embriaguez, la usura, la promiscuidad sexual y el adulterio. Un discurso, elaborado a principios del siglo VIII, refleja la imagen que los conquistadores de Spania pudieron tener acerca de su pasado preislámico:[2]

No había entonces nadie más desamparado que nosotros. Y respecto a nuestra hambre, no era hambre en el sentido usual. Estábamos habituados a comer escarabajos de diversos tipos, escorpiones y serpientes, creíamos que tal era nuestro alimento. Nada nos servía de morada salvo la tierra desnuda. Sólo vestíamos lo que podíamos tejer a partir del pelo de camellos y ovejas. Nuestra religión era matarnos y asaltarnos unos a otros. Algunos de entre nosotros enterraban vivas a sus hijas, para no alimentarlas con nuestra comida […] pero Dios nos envió a un hombre ilustre. Conocimos su linaje, su rostro y su lugar de nacimiento. Su tierra es la mejor parte de nuestra tierra, su gloria y la gloria de nuestros ancestros son célebres entre nosotros. Su familia es la mejor de nuestras familias y su tribu la mejor de nuestras tribus. Él mismo era el mejor de todos nosotros y, al tiempo, el más veraz y el más paciente. Nos invitó a abrazar su religión […] Él habló y nosotros hablamos; Él decía la verdad y nosotros mentíamos. Mientras él

se hacía grande, nosotros nos hicimos pequeños. Todo cuanto dijo sucedió. Dios infundió en nuestros corazones la fe en él y nos hizo seguirlo.

La Hégira, la emigración de Mahoma desde La Meca a Yathrib (Medina) en el año 622, no solo marca el comienzo de la era islámica. Para los musulmanes, supone el nacimiento de una civilización a partir de la barbarie, de la mano de un solo hombre. O, al menos, así lo establece la tradición, aunque, a la fría luz de los hechos históricos, la *ŷāhiliya* no parece una época tan terrible.

La patria de origen de los árabes comprendía la península arábiga y gran parte del desierto sirio hasta los márgenes del Creciente Fértil. Una vasta región de estepas pedregosas donde la escasa vegetación se concentra en los cauces de ríos secos, los *wādi-s*, que, al tiempo, suponen los principales ejes de comunicación. Las tribus nómadas, llamadas beduinos, desarrollaban una economía pastoril a lo largo de rutas migratorias impuestas por la disponibilidad del pasto y del agua. Mientras que el ganado ovicáprido requería de alimento diario, por lo que su trashumancia se realizaba en torno a los márgenes del mundo civilizado. Los dromedarios podían subsistir hasta quince días sin beber, alimentándose de matorrales espinosos y plantas halófilas propias de tierras salobres, lo cual permitía a los nómadas saquear las poblaciones sedentarias y refugiarse en parajes inhóspitos. Los beduinos habitaban en tiendas, desconocían la arquitectura, la pintura y la escultura salvo en sus formas más elementales. Su único arte era la poesía, que preservaba su memoria colectiva y difundía noticias por este inmenso y desolado territorio.

Sin embargo, la mayor parte de los árabes no eran nómadas. En el Hiyaz, la región de la península arábiga próxima al mar Rojo, el flujo de aguas subterráneas de los montes Sarawat propicia la existencia de oasis donde surgieron ciudades y conglomerados de aldeas como La Meca, Yathrib, Ta’if o Jaybar. El extremo meridional de esta cordillera retiene las precipitaciones monzónicas, lo que permite la existencia de una agricultura de regadío en Yemen y algunas regiones de Omán. La civilización yemení, surgida hacia el segundo milenio antes de nuestra era, se caracterizó por grandes obras hidráulicas, de entre las que destaca la presa de Marib. A través del puerto de Adén floreció un lucrativo comercio basado en la

exportación de olíbano, incienso y mirra hacia los mercados del Mediterráneo, además de productos del Índico y la costa africana oriental: marfil, ébano y perlas, junto a sedas y especias de la India. Los reyes de Himyar lograron extender su dominio sobre Saba y el resto de microestados yemeníes –la Arabia Félix de Tolomeo– y se convirtió en la mayor potencia de Arabia, con el reino kindita como Estado vasallo en el norte. Agatárquidas, un historiador y geógrafo griego del siglo II a. C., no dudó en afirmar que «la gente de Saba se encuentra entre las más ricas del mundo».[3]

A finales del siglo VI d. C., esta época de prosperidad había quedado atrás. Hacia el cambio de era, los mercaderes egipcios y romanos comenzaron a navegar por el mar Rojo y el océano Índico, lo cual acabó con el monopolio árabe sobre el mercadeo. La crisis del mundo romano no solo supuso la caída en la demanda de productos suntuarios de Asia, sino también del olíbano, el incienso y la mirra del Yemen. Las rutas comerciales se desplazaron hacia el norte y pasaron a estar bajo dominio persa y Constantinopla desarrolló su propia industria sedera. Al ver erosionada su principal fuente de riqueza, el poder himyarita menguó; el Corán menciona el colapso de la civilización de los Zamūd y los ʿĀd como castigo divino tras interminables sequías.[4] El enfriamiento climático iniciado en los años 535-536 propició una Edad del Hielo a escala global que afectó de forma dramática a los territorios más áridos. En la década de 570, la presa de Marib cayó en ruinas y no pudo reconstruirse. Los reinos árabes desaparecieron, gran parte de la población se volvió nómada y, aunque se discute el alcance de este proceso de «beduinización», este vacío de poder hizo que la península arábiga se convirtiera en el «patio trasero» de los imperios persa y romano. El mismo año en el que, según la tradición islámica, nació Mahoma, el *negus* abisinio, bajo la órbita de Constantinopla, organizó una expedición militar contra La Meca en represalia por la profanación de la catedral de Saná en Yemen, lo cual desencadenó una intervención persa que supuso el fin de la influencia abisinio-romana en el sur de Arabia y la creación de un protectorado sasánida que abarcaba gran parte de la península.

Illustration

Algo similar ocurrió en la Arabia septentrional. Cuando la república romana irrumpió en Oriente Próximo hacia el siglo I a. C., la mayoría de árabes vivía en centros urbanos de los márgenes del desierto sirio y en los valles de los ríos Jabur, Orontes y Jordán. La creciente demanda de especias y bienes suntuarios de Asia convirtió a este conjunto de ciudades, fuertemente helenizadas, como Palmira, Bosra, Petra, Damasco y Emesa, en un paso obligado de las rutas caravaneras que atravesaban el desierto. Y, sin embargo, poco antes de iniciarse el periodo bizantino, los *sarracenos* mencionados por las fuentes son un «pueblo funesto» que «devasta todo cuanto encuentran, como aves de rapiña», tal y como los describe Amiano Marcelino:[5]

[...] son todos guerreros, van medio desnudos, vestidos hasta la cintura con capas de colores, y se desplazan por los lugares más diversos montados sobre ágiles caballos y gráciles camellos, tanto en tiempo de paz como de guerra. Ninguno de ellos toma jamás el arado, ni planta un árbol o busca sustento trabajando en el campo, sino que andan siempre errantes y sin hogar por las tierras que se extienden ante ellos, sin un sitio fijo ni una ley.

Una ruda imagen que no difiere de la propia tradición islámica. Este cambio de percepción se inició con la anexión romana de Nabatea, que se convirtió en provincia de Arabia hacia el año 106 d. C., cuyos habitantes adquirieron la ciudadanía un siglo después. En 240 d. C., Gordiano puso fin a la independencia del reino árabe de Edesa, que pasó a ser una colonia romana. La caída de Hatra, la capital del reino homónimo, hacia esta misma época debió de contribuir a la nomadización de los árabes de la órbita persa, cuyos efectos debieron de sentirse, al menos parcialmente, en la Mesopotamia romana. El último gran jalón a este proceso fue el choque entre Roma y el efímero imperio de Palmira, que concluyó con la destrucción de la ciudad en 272 d. C.

Illustration

Figura 17: Este relieve del siglo I d. C. hallado en Bir Wereb, cerca de Palmira, muestra una tríada de deidades compuesta por Ba’alshamin, Aglibol y Malakbel con armamento grecorromano (*gladius hispaniensis*, armadura laminar helenística) e indumentaria irania, como el cálato y una

cinta en el cabello al estilo parto. La escultura evidencia el mestizaje de la cultura parta, helenística y romana de esta ciudad mercantil árabe, en una ruta caravanera que atravesaba el desierto sirio.

Cuando Amiano escribió su obra, a finales del siglo IV, el entramado urbano «árabe» del Creciente Fértil había sido asimilado por Roma y su población se hallaba, en mayor o menor medida, romanizada. Se había creado un estado de confrontación entre el imperio y las tribus nómadas desde el Éufrates hasta el Sinaí y el mar Rojo. Esto debió de afectar a la trashumancia de los beduinos, lo cual pudo fomentar el bandolerismo como modo de subsistencia. Otros pueblos del *Limes Arabicus* se convirtieron en federados de la Romania y actuaron como «Estado tapón» contra los nómadas y el Imperio persa, como los gasánidas desde el siglo VI hasta la conquista islámica, prácticamente. Para entonces, las dos grandes ciudades árabes fuera de la península arábiga eran Jabiyah, la capital gasánida en los Altos del Golán, y al-Hīra a orillas del Éufrates, el mayor centro urbano de sus rivales los lajmíes, vasallos de los reyes sasánidas. Gasánidas y lajmíes constituían dos Estados semiindependientes en los márgenes de ambos imperios, hasta que los persas se anexionaron el reino lájmida en el año 602.

Illustration

Figura 18: Fotografía tomada por los hermanos Georgios y Konstantinos Zangaki entre 1870 y 1890 que muestra a un guerrero bishari. Este pueblo nómada de lengua cushita que habita en la región de Atabai, entre el río Nilo y el mar Rojo, aún conservaba en el siglo XIX una indumentaria, armamento y modos de vida similares a los beduinos de época de Mahoma. El escudo resulta idéntico a un ejemplar nubio del siglo IV o V del reino de Ballana conservado en el museo arqueológico de El Cairo.

A medida que los Estados árabes se desintegraban, las estructuras tribales se fortalecieron. La organización social, tanto de pueblos nómadas como sedentarios, se basaba en la *qabila*, una tribu formada por individuos que compartían un ancestro común, ya fuera real o mítico, a su vez dividida en clanes y familias. La estructura de parentesco se caracterizaba por ser estrictamente patrilineal y endogámica a dos niveles, a causa de la tendencia a desposar dentro de la propia tribu y con la hija del tío paterno

(*bint-al-‘amm*). Esta costumbre, destinada a preservar el potencial demográfico del grupo, evitaba que la herencia de las hijas acabase fuera del propio linaje. El mencionado infanticidio femenino, una práctica repudiada por el islam, pudo alterar la proporción entre sexos y, junto con la poligamia,[6] incentivar el rapto de mujeres. La *ghāzwa* o algazúa, «el deporte nacional de los árabes», suponía una incursión para capturar ganado y prisioneras de las comunidades rivales, lo cual hacía que los linajes más poderosos ganaran en riqueza y número a costa de los más débiles.

Estas prácticas estaban ligadas a unos estrictos códigos relativos a la reputación. El *sharaf* suponía el honor masculino y el del propio grupo familiar; activo y orientado hacia el exterior, se podía adquirir, aumentar, perder o recuperar. Cualquier ofensa contra el miembro de un linaje exigía que el grupo ofendido buscara una reparación para restituir el *sharaf* perdido. El *‘ird* suponía la honra femenina, asociada a la modestia, castidad y fidelidad conyugal. Solo se podía perder –jamás aumentar– y, una vez que esto ocurría, resultaba irrecuperable.[7] Un poema preislámico asegura que, para una muchacha, la tumba era el mejor esposo y que el honor exigía enterrar vivas a las hijas al nacer.[8] El número de concubinas constituía un indicador de riqueza y hombría, la cautividad femenina suponía una fuente de prestigio para el grupo captor y de deshonra para quienes sufrían el rapto. Una tribu poderosa era receptora de mujeres y jamás las cedía; incluso el matrimonio con extranjeros se percibía como deshonra.

En la Arabia preislámica las disputas tribales por el control de los pozos o las tierras de pasto resultaban tan frecuentes como las algazúas y las rencillas por cuestiones de honra. Si el *sharīf* o jerife llamaba a las armas, todo varón adulto se convertía en guerrero y, en caso de necesidad, se activaban las lealtades superiores: «yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra mi primo; mi primo, mi hermano y yo contra el extranjero».[9] Las virtudes más valoradas en un mundo tan despiadado eran el coraje, la solidaridad tribal (*asabīya*), la hospitalidad con los forasteros y la generosidad hacia los más desfavorecidos. Los conflictos tribales resultan hasta veinte veces más letales que las guerras entre Estados modernos, tanto en el porcentaje de población fallecida en un choque como en el promedio anual de muertes sobre la demografía total. Las acciones

violentas suelen manifestarse en tres formas básicas. La más común son las incursiones para asestar golpes de mano o apoderarse de recursos, que pueden acabar con la vida del 5-15 por ciento de los habitantes de un poblado. Menos frecuentes son las batallas, ritualizadas hasta el extremo de existir unas reglas casi deportivas, o que se establezca de antemano la fecha y el lugar del combate. En ocasiones excepcionales se producen masacres sobre todo un pueblo, o se extermina a los varones adultos para esclavizar a los niños y tomar a las mujeres, lo cual suele ocurrir fuera del propio ámbito etnolingüístico.[10]

Algunas costumbres árabes restringían la letalidad de las algazúas: rara vez se realizaban incursiones contra cabilas aliadas; el temor a una venganza evitaba que se produjeran muertes innecesarias; esta deuda de sangre podía satisfacerse mediante la entrega de bienes y, al menos entre los beduinos de épocas recientes, solo se cometían masacres en territorios alejados, o sobre grupos con los que no existía parentesco.[11] Otros factores pudieron contribuir, de forma aún más decisiva, a la cohesión política. En la Arabia del siglo VII abundaban los profetas relacionados con las deidades paganas y, a pesar de la pujanza de sus santuarios, buena parte de la población profesaba la fe cristiana o judía y existían otros cultos monoteístas de carácter local. De la fusión de ambas tradiciones surgieron varias figuras mesiánicas, como Musaylima en el Najd; Ibn Sayyād, un judío de Yathrib; o Sajāh, una profetisa cristiana de los Taghlib. Este «movimiento profético árabe» coincidió con la guerra romano-persa de 602-628, que menguó la influencia que ambos imperios ejercían sobre la península arábiga. Durante una época de efervescencia, en la que surgían nuevas creencias fruto de los sincretismos, la religión se convirtió en un agregador político capaz de suplir la carencia de estructuras estatales.

En algún momento entre los años 604-611, la confederación tribal Bakr ibn Wā'el aplastó a un ejército de tres mil persas y dos mil auxiliares árabes en la batalla de Dū Qār. Al igual que la expedición de los Diez Mil demostró a los griegos la debilidad persa ante su falange, lo cual allanó el camino a Alejandro Magno, esta victoria, junto a la de Mavia, la reina de los Tanûjides, en el año 378, o la exitosa rebelión gasánida contra la Romania en 498, probaron a los árabes que, unidos, podían derrotar a «los dos ojos del mundo». El fundador de una nueva fe monoteísta, ajeno a cualquier

autoridad doctrinal extranjera, podía ocupar el vacío de poder propiciado por el colapso de los reinos árabes y el fin de la injerencia romano-persa, para unir a las cabilas por mor de la conquista.

Acerca de Mahoma lo sabemos todo, o no sabemos nada, según las opiniones. Hay quien ha llegado a negar su existencia. Los árabes denominan *asr at-tadwīn* («la época de la consignación por escrito») al siglo IX de nuestra era, cuando los primeros tradicionalistas trasladaron al pergamino la tradición oral. Para entonces, habían trascurrido casi dos siglos desde la muerte del Profeta y las referencias más antiguas a su vida se hallan en el propio Corán. No se trata de un libro, tal y como hoy lo entendemos, de hecho, el Corán afirma que Mahoma era analfabeto: el Corán reproduce unos versos compuestos por la propia Divinidad. Cuando recibía una revelación, Mahoma recurría a memoriones y escribas para que memorizasen o escribieran esa aleya (versículo) en una determinada azora (capítulo), sobre pedazos de cuero u omóplatos de camello. Estas revelaciones se produjeron a lo largo de veintitrés años y, en el Corán, no respetan ningún orden cronológico; las azoras están ordenadas en función de la extensión, de mayor a menor. Muchos pasajes resultan oscuros y su vinculación con unos hechos se sustenta exclusivamente en la tradición.[12] El Corán supone una fuente histórica de una utilidad muy limitada.

Tras la muerte de Mahoma, ante el peligro de que falleciera algún memorión, el califa Abū Bakr (*reg*. 632-634) hizo que un escriba redactara en pergamino la primera edición del Corán. Con posterioridad, el califa Uthmān (*reg*. 644-656) elaboró un texto canónico y ordenó que se quemara el resto de manuscritos que se hallaban en circulación.[13] Más allá de esta consignación, los musulmanes no mostraron demasiado interés en elaborar un registro histórico escrito. La muerte de Mahoma había supuesto la desaparición del vínculo entre los fieles y la divinidad y, ante la imposibilidad de recibir nuevas revelaciones, más adelante surgió la necesidad de preservar sus enseñanzas. El modo de hacerlo fue el *hadīth*, anécdota o relato breve en torno a Mahoma. Todo hadiz comienza con un *isnād*, una cadena de transmisión para avalar su autenticidad que se remonta a un testigo presencial de los hechos: «Me contó Fulano, según un relato de Mengano, que Mahoma…». Junto con los hadices también circulaban historias en relación con las campañas militares del Profeta,

llamadas *magāzī*. No se trataba de un fenómeno inédito. Durante la *ŷāhiliya*, los árabes habían preservado su memoria colectiva gracias a rapsodas y poetas que narraban gestas de héroes antiguos, historias de amores imposibles, escaramuzas y disputas tribales. Con el tiempo, las *magāzī* se confundieron con la *sīra* o biografía, un género que, al principio, estuvo centrado casi exclusivamente en Mahoma. Los hadices fueron recopilados en el siglo IX por seis tradicionalistas de origen persa. La *Sīra* de Ibn Hishām (*ob*. 833) –basada en otra anterior de Ibn Ishāq (*ob*. 767)– nos permite conocer los hechos que la tradición oral atribuía a Mahoma. Otras noticias históricas acerca de las conquistas tras su muerte, conocidas como *ajbār*, se transcribieron hacia esa misma época.[14] Ya en el siglo X surgieron las primeras crónicas que, en forma de anales, ordenan los hechos según el año de la Hégira. De entre ellas destaca la monumental *Historia de los profetas y los reyes*, del persa al-Tabarī (*ob*. 923), una fuente esencial para *conocer* la vida del Profeta.

La historiografía árabe en torno a los dos primeros siglos de la Hégira, por tanto, se sustenta en relatos que pasaron de boca en boca durante cinco generaciones. Este problema fue abordado por los propios musulmanes de forma temprana, cuando los hadices se emplearon para desarrollar la jurisprudencia islámica y el segundo califa abasí solicitó a Mālik ibn Anas (*ob*. 795) que elaborase un texto canónigo. La tradición asegura que el ulema medinés rechazó su demanda en dos ocasiones, aunque al final redactó *Muwatta'*, una obra en la que incluyó mil novecientos hadices de los cien mil atribuidos a Mahoma que él conocía. Décadas después, el persa al-Bujārī recorrió los principales centros de saber islámico para entrevistar a un millar de eruditos. Tras recopilar más de seiscientos mil hadices, regresó a Bujará, su ciudad natal, donde ordenó los siete mil doscientos setenta y cinco que consideró auténticos.

Apenas un siglo y medio después de la muerte de Mahoma, los tradicionalistas creían que menos del 2 por ciento de los relatos que circulaban en torno al fundador del islam era auténtico. Dado que la autenticidad de todo hadiz se sustenta en un *isnād*, se crearon voluminosas prosopografías en las que se consignó la información más relevante de cada transmisor. En función de esta «cadena de autoridades», un hadiz podía considerarse «sano», si era perfecta; «bueno» o «bello», si existía alguna

duda acerca de los transmisores; o «débil», cuando podía ser inventado. También se tuvo en cuenta el número de cadenas de transmisión que avalaban cada anécdota, o si estas eran continuas, para lo cual se idearon otras clasificaciones análogas. Todo esto supone un notable esfuerzo racionalizador para verificar una realidad tan inconsistente y volátil como son los relatos de tradición oral. Sin embargo, para la crítica textual moderna, este método resulta del todo ineficaz y la razón es sencilla: si alguien deseaba inventar un hadiz que pasara por auténtico, solo tenía que idear un *isnād* adecuado.

Illustration

Figura 19: Relieve de Arsu, un dios de Palmira protector de las caravanas. Datada entre finales del siglo II a principios del III d. C., esta talla en roca caliza fue descubierta en Dura-Europos, una ciudad amurallada fundada en época helenística que se mantuvo entre la órbita grecorromana e irania hasta que Roma se apoderó de ella en 160 y se incorporó al sistema fronterizo romano en el Éufrates. En 256 fue arrasada por el ejército sasánida de Shapur I. (Yale University Art Gallery).

Hacia finales del siglo XIX los investigadores occidentales empezaron a detectar evidencias en relación con la falsedad de los hadices «sanos». En ocasiones, las anécdotas suponen la respuesta a controversias legales surgidas siglos después de la muerte de Mahoma. En otros casos, reflejan costumbres anacrónicas o normas tomadas de otras religiones. Joseph Schacht se mostró lapidario al afirmar que «cuanto más perfecto es el *isnād*, tanto más tardía es la tradición».[15] Este escepticismo acabó contagiando no solo a la *sīra*, sino también al propio Corán, ya que muchos pasajes se interpretan a partir de una convención posterior. Las disonancias entre los hechos referidos por la tradición islámica y las fuentes no árabes alimentan aún más la desconfianza. Aunque la muerte de Mahoma quedó fechada en el año 632, la *Didascalia de Jacob*, redactada por un cristiano de origen judío en 634, afirma que el profeta de los sarracenos lideraba la invasión de Palestina ese mismo año.[16] Por tanto, debemos aceptar que estos relatos reflejan la memoria colectiva de la sociedad islámica hacia el siglo IX y tomarlos con una extremada cautela.

La tradición afirma que Mahoma nació el «año del elefante», 570 de nuestra era, en el seno de los Quraysh, la tribu que dominaba la poderosa ciudad de La Meca y su santuario, en torno al cual existía un formidable emporio mercantil cuyos tentáculos llegaban hasta Siria, Yemen y Egipto. Los islamólogos han supuesto que el colapso de los reinos árabes que dominaron las rutas comerciales posibilitó, en las últimas décadas del siglo VI, el surgimiento de una red de intercambios en torno a un conjunto de santuarios rodeados por un *harām* o territorio auspiciado por una divinidad donde estaba prohibido el derramamiento de sangre, lo cual dio origen a unos meses sagrados en los que se organizaban mercados y toda violencia quedaba proscrita. El auge comercial de La Meca habría estado ligado al santuario de la Kaaba, un cubo de mampostería que contenía una piedra negra, de posible origen meteórico, además de más de trescientos ídolos. Una vez al año lunar, peregrinos de diversas religiones acudían a La Meca para caminar desnudos en torno al cubo como ritual de fertilidad. Todo ello habría incrementado la prosperidad económica, diluido los vínculos tribales y propiciado la paz entre cabilas. Una revisión crítica de Patricia Crone constata la existencia de un modesto comercio de dátiles, cuero, telas y mantequilla en torno a este conglomerado de chozas del Hiyaz sin apenas rasgos urbanos.[17] No existe ninguna mención a La Meca –árida, montañosa, alejada de la costa– en las fuentes textuales hasta el año 741, en la *Crónica bizantina-arábiga* redactada en el Levante hispano, la cual yerra al situarla en el mapa.[18]

El nombre completo del fundador del islam es Abū l-Qāsim Muhammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muttalib al-Qurayshī. Según la fórmula onomástica árabe, comienza con el *kunya*, un apelativo honorable compuesto por Abū («padre») seguido del nombre de su hijo Qāsim, que falleció de forma prematura. Le sigue un nombre personal de origen árabe, Muhammad, aunque también podría ser teóforo como el de su padre (‘Abd Allāh, «esclavo de Alá») o bíblico (como Mūsà, «Moisés»). Tras el nombre de pila figura el *nasab* o genealogía, un listado de ancestros enlazados por *ibn* («hijo de») o *bint* («hija de», en caso de mujer) que, al menos en teoría, puede remontarse por línea paterna hasta el origen de los tiempos. Por último, se halla el *nisba*, que alude a la tribu, ciudad o región de origen. En el caso de Mahoma, al-Qurayshī se refiere a la tribu Quraysh.

Dado que el prestigio se sustentaba en unos ancestros ilustres, contar con un buen *nasab* suponía un patrimonio inapreciable y Mahoma formaba parte de los Banū Hāshim, uno de los clanes más renombrados de los coraixíes. A pesar de esta circunstancia, a los 6 años quedó huérfano con escasa herencia y a los 25 comenzó a trabajar para Jadiya, una comerciante viuda con la que acabó desposando. Esta profesión, que desarrolló durante la mayor parte de su vida, hizo que, hacia la década de 680, el historiador armenio Sebeos se refiera a Mahoma como «*thangar*», un pequeño comerciante.[19] A los 40 años, mientras meditaba en el interior de una cueva, Alá le envió por primera vez al arcángel Gabriel para inspirarle. Desde la perspectiva del creyente, el Dios que «hacía descender» las revelaciones sobre Mahoma era el mismo que habló a Abraham y envió a Jesús de Nazaret. Las innovaciones que presentaba su credo se consideraron el fruto de la inescrutable voluntad divina. No obstante, tanto Sebeos como la *Didascalia de Jacob* nos hacen creer que la religión que predicó estaba fuertemente enraizada con la judía y que incorporaba elementos del paganismo semítico, como la Kaaba o los *yinn-s*, espíritus creados a partir del fuego. La arqueología constata que las primeras mezquitas no estaban orientadas hacia La Meca, sino a Jerusalén y es posible que el islam se conformara como religión de Estado bajo la dinastía omeya, en especial durante el califato de ʻAbd al-Malik ibn Marwān (*reg.* 685-705).

El islam no es solo una religión, sino también un proyecto político, un modelo de Estado, un conjunto de leyes –la *sharia*– y un credo con una marcada tendencia a regir la vida cotidiana del creyente, desde la indumentaria hasta la dieta. Muchas religiones cuentan con dos tipos de escrituras sagradas: un conjunto de mandatos concebidos para velar por la convivencia y preservar la moral, junto con un corpus de historias y parábolas destinado a fraguar una cosmología y transmitir enseñanzas de tipo espiritual. Este componente narrativo, al estar sujeto a interpretaciones, posee una mayor capacidad de adaptación a los cambios sociales, mientras que el elemento dogmático tiende a «fosilizar» las costumbres propias de la época en la que es formulado. El cristianismo pronto desechó la circuncisión, los tabúes alimentarios y otras prácticas de origen judío. En el islam, esta faceta dogmática siempre ha revestido mucha importancia. Existe una última diferencia, esencial para el tema que nos ocupa. Aunque

la autoridad de los gobernantes cristianos, en última instancia, procedía de la divinidad, los Padres de la Iglesia establecieron una «separación de poderes» entre la Ciudad de Dios y la terrenal. Sin embargo, los sucesores de Mahoma, que recibían el título de califa, ostentaban tanto el liderazgo político como el religioso. Esto último está relacionado con esa gran diferencia entre ambas figuras proféticas. Mientras que Jesús era un rabí itinerante que predicaba un utópico amor universal, Mahoma fue un señor de la guerra que sentó las bases institucionales e ideológicas de un colosal imperio, fruto de una de las expansiones militares más fulminantes de la historia.

Ante la creciente hostilidad de su propia tribu, los Quraysh, Mahoma logró reunir a un puñado de seguidores. Los islamólogos han supuesto que la religión férreamente monoteísta que predicaba hacía peligrar el lucrativo santuario de la Kaaba, ya que un hadiz «débil» afirma que los mecanos planeaban asesinarlo. Sea como fuere, en 622 Mahoma abandonó La Meca con sus seguidores para buscar refugio en un oasis, situado trescientos kilómetros al norte, llamado Yathrib, que sería conocido como Madīnat an-Nabī o «la ciudad del Profeta». La Hégira o «emigración» marcó el primer año de la era islámica, aunque la tradición trasladara este hecho al *muharram*, el primer mes del año árabe. Dado que el calendario musulmán es lunar y se basa en ciclos de 360 lunaciones, los años islámicos cuentan con 354-355 días y no dan comienzo nuestro 1 de enero. La conversión al calendario gregoriano no resulta tan sencilla como sumar 622.

Más que una «ciudad», Medina constituía un valle con palmerales y huertos rodeado de montañas y campos de roca volcánica. La población, en conflicto y dispersa en aldeas fortificadas, consistía en dos tribus yemeníes que tenían como tributarias a tres cabilas de religión judía: los Banū Qurayza, los Banū Qaynuqa y los Banū Nadir. Tras asumir el liderazgo de Mahoma, estas cinco tribus acogieron a los emigrados y firmaron la «Constitución de Medina», un acuerdo que regulaba las relaciones entre las cabilas dentro de un marco político llamado *umma* que, mucho después, designó a toda la comunidad de creyentes. Este tratado permitía a los judíos regirse por la Torá, garantizaba una defensa conjunta ante cualquier agresión externa, regulaba las deudas de sangre, el rescate de prisioneros y

establecía una responsabilidad colectiva por las acciones de todos sus miembros.[20]

El Profeta instauró dos impuestos: el azaque (*zarāt*), que suponía un diezmo anual sobre todos los bienes, de carácter obligatorio y destinado a sus seguidores sin recursos; y el *sadaqa*, una contribución voluntaria que se acabó convirtiendo en un tributo impuesto a otras tribus.[21] Este sistema fiscal, unido al énfasis que la Constitución de Medina otorga a las cuestiones militares, parecen vinculados a la política que, a partir de entonces, desarrolló la *umma*: muchos coraixíes habían abandonado sus bienes en La Meca y carecían de rebaños o tierras que cultivar, la única actividad económica a su alcance eran las tradicionales algazúas.

Illustration

Figura 20: Fotografía de Madīnat an-Nabī, la Ciudad del Profeta, tomada desde el monte Sal en 1913. (Library of Congress).

En noviembre de 623, Mahoma envió a un grupo de emigrados a Najla, un valle pedregoso situado entre La Meca y Ta'if, para obtener información de los mecanos y se toparon con una caravana que transportaba vino, pieles y pasas a la ciudad. A pesar de que los comerciantes se hallaban amparados por el mes sagrado y la proximidad del santuario, los musulmanes los asaltaron, mataron a uno y tomaron al resto como cautivos.[22] De regreso a Medina, entregaron un quinto del botín a Mahoma y, ante la indignación suscitada por este acto sacrílego, una oportuna aleya (2:217) descendió sobre el Profeta para zanjar la cuestión: «Combatir en el mes sagrado es algo grave. Pero poner obstáculos en el camino de Alá y no creer en Él, no respetar la Mezquita Sagrada y expulsar de ella a la gente es aún más grave ante Alá».

A partir de entonces, el botín o *ghanīma*, del que Mahoma recibía una quinta parte (*jums*), se convirtió en un elemento sustancial del mensaje profético (48:20). Al-Tabarī distingue entre las veintisiete *maghāzī* organizadas por el Profeta de las treinta y cuatro realizadas por sus hombres, cuyo objetivo a largo plazo consistía en asfixiar económicamente a La Meca y arruinar así las rutas comerciales. Tanto si la ciudad disfrutaba

de un lucrativo mercadeo a larga distancia, como si se trataba de un simple puesto de avanzada para intercambiar con los nómadas pieles, tejidos y mantequilla a cambio de cereales, vino y manufacturas, este enclave, situado en un pedregoso valle cubierto de ceniza volcánica, dependía del intercambio de bienes para subsistir.

La tradición islámica atribuye una motivación religiosa a estos actos de bandidaje y el islamismo moderno –incluida Karen Armstrong– un carácter «defensivo» a las batallas que propiciaron. En esto último cabe un resquicio de verdad. El asesinato de los comerciantes durante el mes sagrado acarreaba una deuda de sangre y los asaltos a las caravanas desencadenaron una inevitable respuesta militar. Esto último no tardó en ocurrir. En marzo de 624, los espías informaron al Profeta de que una caravana coraixí regresaba de Siria a través de una ruta costera. Parecía una presa fácil y así lo señaló el arcángel Gabriel (8:43). Mahoma reunió a unos trescientos hombres, entre ellos los futuros califas ‘Umar y Abū Bakr, el padre de Axia, su esposa favorita, y cuando los coraixíes supieron de la emboscada enviaron un ejército.

La batalla de Badr, una explanada en un estratégico cruce de caminos, estuvo precedida por los duelos de tres parejas de campeones. La tradición atribuye la victoria islámica a la desunión de los coraixíes, a la férrea disciplina de los musulmanes y al auxilio de un millar de ángeles (8:9). Quizá la lucha estuviera condicionada por el control de los pozos de agua, al igual que ocurrió en la batalla de Hattin (1187). A pesar de no haber capturado la caravana, los musulmanes obtuvieron un botín considerable y el Profeta su célebre espada Dū-l-Faqār, «la rompe-vértebras».[23] Más importante aún fue el renombre y prestigio obtenidos. Las consecuencias de la victoria se plasmaron tanto en la política interna de la comunidad musulmana como en la exterior, ya que, según la tradición, varias cabilas de beduinos se convirtieron al islam. La posición del Profeta en Medina debió de consolidarse lo suficiente como para ordenar la expulsión de los Banū Qaynuqa, una de las tribus judías. Los motivos que la tradición aduce varían entre la negativa de los judíos a escuchar el mensaje profético y el haber descubierto las nalgas a una musulmana. Es posible que esta cabila, que contaba con un buen número de armeros y orfebres, mantuviera lazos comerciales con La Meca. Tras verse asediados en sus aldeas fortificadas,

los Qaynuqa tuvieron que abandonar el oasis y dejar todos sus bienes atrás, de modo que la panoplia de Mahoma se vio engrosada con tres espadas, tres lanzas, tres arcos y dos cotas de malla. Una aleya descendió entonces para recordar a los judíos que Alá es severo en la retribución (3:10-13).

Mientras tanto, los coraixíes preparaban su propia retribución. En enero de 625 reunieron un ejército de tres mil hombres y marcharon sobre Medina, acompañados de sus mujeres para infundirles ánimos con sus cánticos o insultarlos si huían. Entre los doscientos jinetes mecanos se hallaba Jālid ibn al-Walīd, quien, años después, mostró su genio militar en la conquista de Siria con el sobrenombre de «la espada en manos de Alá». Su presencia fue, a la postre, decisiva y los hadices trataron de exculpar a Mahoma de la derrota. Al verse superados en número, el Profeta habría ordenado a sus hombres encastillarse en las aldeas fortificadas, pero algunos jóvenes adujeron que los mecanos destruirían los cultivos y eso dañaría su reputación. Por ello, decidieron desplegar mil hombres en la ladera del monte Uhud para cerrar el único acceso al valle.

El plan de batalla empezó a resquebrajarse cuando algunos medinenses «hipócritas» se negaron a luchar y Mahoma tuvo que desplegar a los setecientos musulmanes restantes con el flanco derecho cubierto por la ladera del Uhud y el izquierdo, mucho más débil, por una colina en la que situó a medio centenar de arqueros. Una vez concluidos los duelos entre campeones, las dos formaciones chocaron y los mecanos fueron rechazados, al tiempo que los arqueros anulaban los intentos de la caballería de Jālid de rebasar el flanco izquierdo. El frente de batalla de los Quraysh amenazaba con hundirse y la victoria parecía asegurada, hasta que los arqueros, al ver a las coraixíes huyendo con los vestidos remangados, exclamaron: «¡El botín! Los compañeros han salido victoriosos, ¿a qué estáis esperando?». De modo que abandonaron la posición para capturar a las mujeres y saquear el campamento enemigo, momento en el que Jālid hizo valer la superioridad de la caballería mecana. Mahoma resultó herido, corrió el rumor de que había muerto y, tras un feroz combate, los musulmanes lograron retirarse a las laderas del Uhud. Los coraixíes se pavonearon en el campo de batalla y los desafiaron a gritos.[24]

Los caídos en Badr habían sido vengados, los mecanos recuperaron el *sharaf* perdido y sus mujeres se afanaban en la mutilación de los cadáveres y en el canibalismo ritual. A pesar del severo daño a la reputación de Mahoma, este desastre no produjo ningún cambio significativo: las algazúas musulmanas prosiguieron, nuevas tribus abrazaron el islam y el Profeta expulsó a los Banū Nadir de Medina. Esta vez, el motivo esgrimido contra los judíos consistía en un complot para asesinarlo que le había revelado el arcángel Gabriel. Para un caudillo tribal, el saqueo era el único medio posible de remunerar a sus hombres; las comunidades judías se habían convertido en soldada.

Illustration

Figura 21: Lado occidental del monte Arafat. Esta fotografía tomada por al-Sayyid ‘Abd al-Ghaffār en 1889 muestra a los peregrinos durante el *hajj*, la peregrinación religiosa a La Meca, el quinto de los pilares del islam. (Library of Congress).

A principios de 627 Mahoma dominaba buena parte de la península arábiga. Los coraixíes, al ver arruinado su comercio por las continuas algazúas, reunieron un ejército de diez mil hombres para marchar sobre Medina. Según la tradición islámica, un liberto de origen persa habría aconsejado al Profeta excavar una fosa con terraplén para cerrar el lado norte del valle, que suponía el único acceso. Un tratado militar bizantino conocido como el *Strategikon* (XI.1) confirma que, en efecto, antes de cada batalla, los persas «se rodean de un foso y una empalizada afilada». La presencia militar sasánida en la península arábiga había sido continua desde hacía décadas y muchos pueblos árabes, como gasánidas y lajmíes, habían combatido con y contra los ejércitos persas y romanos. No hace falta recurrir a esta anécdota para explicar un influjo militar persa en el modo de lucha árabe, aunque este recurso no implicase mayores conocimientos de poliorcética.

Procopio de Cesarea describe a los sarracenos como incapaces de asaltar una muralla «e incluso el muro más débil construido con barro basta para detener sus asaltos».[25] El desarrollo de la batalla de la Trinchera parece confirmarlo. Mahoma desplegó tres mil hombres a lo largo del foso y

dispuso un cuerpo de caballería de reserva para que acudiera allá donde hubiera un ataque, los mecanos y sus aliados se mostraron incapaces de rebasar tales defensas. Los dos contingentes intercambiaron proyectiles e insultos en prosa y verso; hubo un duelo, venció el musulmán; la alianza contra Mahoma comenzó a resquebrajarse y, finalmente, tuvieron que retirarse ante la falta de forraje para los caballos. En veintisiete días de asedio los atacantes habían sufrido tres bajas y los defensores cinco.

Illustration

Cuando la nube de polvo levantada por los mecanos se perdió en el horizonte, el arcángel Gabriel exhortó a Mahoma a que acabara con los últimos judíos de Medina. La *sīra* y los hadices aducen que, aunque los Banū Qurayza habían prestado herramientas a los musulmanes para que excavaran la zanja, se habían negado a combatir. Cabe la posibilidad de que las continuas persecuciones contra sus correligionarios hicieran que los Qurayza no se vieran comprometidos en la causa. Una vez asediados, los judíos se ofrecieron a abandonar el oasis junto con sus bienes, pero Mahoma rechazó la propuesta. Al cabo de veinticinco días se rindieron de forma incondicional, con la promesa de ser juzgados por algún miembro de una tribu árabe aliada. Sa'ad ibn Mu'ad, que se hallaba herido de gravedad y no parecía mostrar demasiada simpatía hacia los hebreos absentistas, los sentenció a muerte. Siguiendo las instrucciones del Profeta, los musulmanes excavaron una fosa, decapitaron a los setecientos varones adultos de los Qurayza y arrojaron las cabezas a la zanja, para después rellenarla con tierra.[26] El arcángel decretó que los bienes de los Qurayza, incluidos mujeres y niños, fueran repartidos entre los combatientes (33:26-27).

Llama la atención que en una batalla en la que participaron trece mil guerreros durante un mes solo se produjeran ocho bajas, pero que trajera como consecuencia el exterminio de una tribu. En la Arabia del siglo VII, las algazúas tenían como finalidad la adquisición de bienes y mujeres; las batallas servían para establecer jerarquías entre los grupos tribales. Acciones de intimidación, intercambios de proyectiles, tanteos, choque de líneas sin asumir demasiados riesgos y, solo cuando una de las dos formaciones se rompía y se daba a la fuga, el enemigo los abatía por la

espalda. El carácter ritualizado de tales enfrentamientos hacía que, un año antes, Mahoma hubiera acordado con un coraixí llamado Abū Sufyan el lugar y la fecha de un combate que finalmente no se produjo. Estas reglas no estaban escritas, ni existía una autoridad que pudiera imponerlas. Se basaban en un tácito consenso en torno a lo que era la guerra.

Illustration

Figura 22: Esta imagen tomada en 1889 por al-Sayyid ʻAbd al-Ghaffār supone la más antigua fotografía de al-Masjid al-Harām, la mezquita de La Meca, el lugar más sagrado del islam, con la Kaaba en primer término. (Library of Congress).

El genocidio de los Qurayza acabó de solventar la falta de tierras de los mecanos emigrados y aportó los recursos necesarios para que Mahoma prosiguiera con su política expansiva. A principios de 628, se encontraba en una posición lo bastante fuerte como para regresar a su ciudad natal de forma pacífica. Es posible que, para entonces, las deudas de sangre se creyeran saldadas: setenta mecanos murieron en Badr, setenta musulmanes en Uhud, el asedio de la Trinchera había quedado en tablas y, tras el desafío, Abū Sufyan no se había presentado en el día y el lugar acordados. Mahoma anunció su deseo de visitar la Kaaba durante el mes sagrado mediante su yerno y futuro califa Uthmān, que negoció en su nombre. Aunque al final no pudo pisar su ciudad natal, alcanzó un acuerdo de paz con los coraixíes que incluía la prohibición de todo bandidaje durante diez años. Esta buena nueva no tuvo una cálida acogida entre la comunidad islámica y Gabriel descendió de nuevo para anunciarles «la captura de abundantes botines» (48:20) en una expedición contra los judíos de Jaybar.

El arcángel estaba bien informado. Jaybar, un oasis situado ciento cincuenta kilómetros al norte de Medina, suponía un paso obligado en las rutas comerciales a Siria, las acequias propiciaban el cultivo de palmeras datileras, los lugareños eran hábiles artesanos y, por tanto, contaban con una notable riqueza. Rodeado por un mar de roca volcánica, el palmeral de Jaybar estaba jalonado por siete ciudadelas sobre peñas de basalto donde se habían refugiado los Banū Nadir expulsados de Medina. Una vez que los musulmanes asaltaron el oasis, los hebreos se mostraron incapaces de organizar una defensa conjunta, de modo que cada familia se refugió en su

aldea fortificada y fueron cayendo una tras otra. Los fuertes de al-Watīh y al-Sulālim, el último reducto, sufrieron un asedio durante días. Al carecer de provisiones, ninguno de los dos bandos estaba preparado para tal eventualidad y, tras varios asaltos fallidos, la situación llegó a punto muerto, de modo que los judíos se reunieron con Mahoma para negociar un acuerdo.[27]

Los términos de la rendición de Jaybar establecieron un canon que los musulmanes emplearon para las futuras conquistas sobre «las gentes del Libro». Mahoma repartió el botín obtenido antes del asedio y los jinetes recibieron el doble que los infantes. Los judíos podrían permanecer en el oasis a cambio de entregar la mitad de las cosechas y, de este tributo, que se llamaría *ŷizya*, un quinto pertenecía al Profeta y el resto se distribuiría entre los combatientes. Los hebreos serían «tratados con indulgencia», no se destruyeron las sinagogas ni se les forzó a convertirse al islam. En el acuerdo, Ibn Hishām incluye la estipulación de que los judíos fueran expulsados de Jaybar cuando los musulmanes así lo desearan, en lo que supone una invención posterior para justificar su deportación en 642. Tras la muerte del Profeta, su hija Fátima reclamó al primer califa Abū Bakr el quinto de los tributos de Jaybar, al considerarlo parte de su herencia. El califa dictaminó que solo recibiría un estipendio, ya que las rentas del oasis seguirían estando destinadas a los pobres, «como en vida del Profeta».[28] Con el tiempo, la propiedad comunal sobre el quinto o el total de los bienes obtenidos mediante conquista violenta fue conocida como *fay'* y dio pie a múltiples conflictos de intereses entre los conquistadores y la autoridad califal.

La tradición asegura que, poco después, Mahoma envió cartas a diversos gobernantes para invitarlos a abrazar el islam, entre ellos al emperador de Constantinopla, al rey de Ctesifonte y al negus de Abisinia. Es posible que, en realidad, se tratara de una demanda de oro a cambio de paz, una práctica frecuente entre los pueblos de los márgenes imperiales. Años después, la *Historia Nestoriana* menciona el pago de mil dirhams por el patriarca nestoriano de Seleucia, a espaldas del rey persa.[29] Sea como fuere, un heraldo musulmán se presentó con una misiva del Profeta ante el «señor de Balqā», tal vez el gobernador romano de la provincia de *Palaestina tertia*. El contenido de la carta, remitida por un oscuro caudillo tribal árabe, debió

de parecer tan impertinente que ordenó que ejecutaran al emisario. A modo de represalia, Mahoma envió tres mil jinetes que, según el historiador Teófanes, buscaron un ataque sorpresa en día de fiesta, pero el *vicarius* Teodoro había sido informado y reunió a las tropas gasánidas dispersas en guarniciones. Ibn Ishāq estima que el ejército de federados romanos estaba formado por doscientos mil hombres, una cifra que casi duplica el contingente total del ejército bizantino hacia esta época y que habría que dividir al menos por veinte. La batalla se libró en septiembre de 629 cerca de la aldea de Mu'ta, al este del Jordán, y, según las fuentes árabes, perecieron los tres líderes de la expedición. Tras asumir el mando, Jālid ibn al-Walīd logró salvar al resto de fuerzas.[30]

Illustration

Figura 23: Estela funeraria de 'Iglum, hijo de Sa'adillat, que muestra al difunto montado a caballo con una lanza y dirigiendo a un dromedario. La domesticación de este animal en el segundo milenio antes de nuestra era posibilitó un comercio de largo alcance con incienso y especias árabes. Esa estela yemení tallada en alabastro entre los siglos I-III d. C. incluye una invocación al dios de la guerra semita Attar. S Louvre-Lens (Lens, Francia).

A principios de 630 la situación de La Meca resultaba insostenible: las rutas comerciales de la costa se hallaban bajo control musulmán, al igual que los oasis que suponían el acceso hacia el Néyed, y la autoridad de Mahoma se afianzaba cada vez más al norte. El Profeta marchó hacia La Meca con diez mil hombres y pudo tomarla sin apenas dificultades. La conversión al islam de los coraixíes resultó casi inmediata, los ídolos y pinturas de la Kaaba fueron retirados, salvo la imagen de Jesús y la Virgen. Toda conquista conducía, de forma inevitable, hacia otra. La árida La Meca no podía subsistir sin los cultivos de Ta'if, la conquista de este oasis, a tan solo sesenta y cinco kilómetros, suponía un paso obligado. Dos semanas después de regresar a su ciudad natal, Mahoma reunió doce mil hombres, de entre ellos dos mil coraixíes recién convertidos al islam. Los taqifíes que señoreaban Ta'if habían reunido una hueste con sus aliados nómadas, los Hawāzin, cuyo jerife había ordenado a sus hombres que llevasen familias y rebaños consigo, para motivarlos en la lucha. La batalla tuvo lugar en el

angosto valle de Hunayn. Una vez que el ejército islámico se había adentrado en la depresión, los Thaqīf y los Hawāzin los atacaron. Los musulmanes, sorprendidos, retrocedieron por el desfiladero en desorden y, de nuevo, una intervención celestial les permitió rechazar el ataque: Mahoma arrojó un puñado de tierra al aire que se convirtió en una plaga de langostas, o en quince mil ángeles, según la versión.

La victoria fue incontestable en cualesquiera de los casos y, junto con la parte del *ghanīma* que correspondía a cada combatiente, Mahoma les recompensó con las armas de los enemigos que hubiesen abatido.[31] Esta práctica se convirtió en norma. La mayor parte del enemigo derrotado se refugió en Ta'if y los musulmanes capturaron una gran cantidad de ganado junto a seis mil mujeres y niños que acompañaban a los Hawāzin. Mientras dudaban si abusar de las cautivas, dado que el islam prohibía el sexo con mujeres casadas, Alá hizo descender sobre el Profeta una revelación (4:24) que precisaba «a excepción de las que vuestra mano derecha posea»,[32] una oportuna aleya que anulaba el matrimonio de toda cautiva.

La ciudadela de Ta'if se asentaba sobre un cerro y contaba con unas sólidas murallas. Los musulmanes se dispusieron a asediarla y Salman al-Farisi, el liberto persa que aconsejó a Mahoma para que construyera la trinchera en Medina, sugirió que emplearan una catapulta. Supervisados por el liberto, batieron las torres durante veinte días. Sin embargo, la inexperiencia árabe en asedios se hizo palmaria, los intentos de abrir una brecha fracasaron y el mes de *dū al-Qa'dah* se aproximaba, momento en que la guerra quedaba proscrita. Decidieron levantar el asedio y repartir el enorme botín obtenido. Una delegación de los Hawāzin se presentó ante el Profeta para anunciarle que se convertirían al islam si les devolvían a sus familias. Mahoma se mostró dispuesto a renunciar al quinto de cautivos que le correspondía según la costumbre y se comprometió a persuadir a sus hombres para que les devolvieran el resto. Supuso un momento crítico, en el que la comunidad islámica tuvo que elegir entre extender la palabra de Dios o lucrarse con el *ghanīma* según las antiguas costumbres. La respuesta resultó violenta: varios musulmanes empujaron al Profeta contra un árbol mientras reclamaban a gritos su parte del botín. Mahoma tuvo que entregarles el quinto que les correspondía y les ofreció seis camellos por cada prisionero al que renunciaran del próximo botín que obtuvieran. Al

final, los musulmanes devolvieron a los prisioneros[33] y se produjeron nuevas protestas cuando los *ansār* de Medina creyeron que beneficiaba a sus parientes coraixíes en el reparto.[34]

Illustration

Figura 24: Fotografía tomada por Bertram Sidney Thomas (1892-1950), el primer occidental conocido en cruzar el desierto de Rub al-Jali («el Cuadrante Vacío») entre 1930 y 1931, un viaje narrado en el libro *Arabia Felix* (1932). (Flickr/Tribes of the World/CC BY-SA 2.0).

Illustration

Figura 25: Otra imagen tomada por Bertram Sidney Thomas entre 1930 y 1931. El beduino retratado emplea una indumentaria no muy distinta a la de época de Mahoma y exhibe un puñal llamado *jambiya*. En la actualidad aún es costumbre en Yemen que todo varón adulto lleve una daga de este tipo una vez cumplidos los 14 años.

Tras negociar la rendición de Ta'if con los taqifíes, Mahoma les concedió un *amān* que garantizaba la condición de *harām* del oasis, además de seguridad ante cualquier algazúa. El acuerdo incluía cierta autonomía política, la exención del pago del azaque y de prestación de ayuda militar. A cambio de tales concesiones, el Apóstol de Alá sometía el último reducto del Hiyaz sin tener que afrontar un asedio incierto, así como obtenía el control de las rutas hacia Yemen. Unas generosas estipulaciones que contrastan con las de Dūmat al-Jandal. Esta ciudad se hallaba a unas quince jornadas al norte de Medina, en el extremo sudeste del Wādī Sirhān, una depresión que suponía la principal ruta entre Siria y Arabia. Al hallarse en la órbita romana, Dūmat al-Jandal había contado con una guarnición de la Legio III Cyrenaica y, a principios del siglo VI, quedó bajo el control de los Banū Kalb, aliados de los gasánidas, cuyos jefes ejercían como filarcas de Constantinopla. En octubre de 630, Jālid ibn al-Walīd tomó Dūmat al-Jandal a los kalbíes por la fuerza de las armas. Los duros términos del acuerdo, con la ausencia de garantías de no verse ocupados, la pérdida de la titularidad de las tierras y la entrega de un gran número de ganado y cuatrocientas cotas de malla y otras tantas lanzas, presenta un marcado

contraste con el resto de pactos. Esta diferencia en la forma de sometimiento, según se diera una conquista violenta (*‘anwatan*) o un pacto de capitulación (*sulhan*), responde tanto a la tradición semítica[35] como a la grecorromana[36] y constituye un nuevo patrón que se repitió en las futuras conquistas.

El año 9 de la Hégira es conocido como «el de las embajadas», ya que, gracias a una política de pactos, Mahoma logró extender su domino sobre la mayoría de las tribus del Hiyaz y el centro de Arabia. No parece seguro que esta sumisión política o la aceptación de la jefatura de Mahoma implicaran por necesidad la conversión al islam, pero, en cualquier caso, le dotaba de suficientes recursos humanos como para organizar la primera gran expedición contra el Imperio bizantino. En octubre de 630 las caravanas de mercaderes le informaron de la presencia de un contingente romano en Tabuk, un fuerte romano no muy alejado del golfo de Áqaba, de modo que organizó una movilización a gran escala. La campaña resultó un fiasco y, de regreso a Medina, las aleyas 30-129 de la novena azora *At-Tawba* descendieron sobre el Profeta para plasmar sus enseñanzas –los versículos 1-29 llegaron meses después–. Esta azora, la penúltima en ser revelada, es la más beligerante de todas e incluye la famosa *Aleya de la espada* (9:5) contra los politeístas mecanos que habían roto el pacto de capitulación, junto con otra dirigida contra las gentes del libro (9:29), que sirvió de sustento para la «guerra santa».

En árabe, *ŷihād* significa «esfuerzo en pos de una causa» y, a partir del siglo VIII, los ulemas emplearon dicho término para referirse a la lucha armada en la defensa y expansión del Dar al-Islam.[37] Aunque el término solo aparece cuatro veces en el Corán, existen más de cuarenta aleyas que exhortan a la lucha contra el infiel. La guerra religiosa poseía unas hondas raíces en Oriente Medio, algo facilitado por el carácter «nacional» de muchas deidades: Assur ordenó a los asirios que no cesaran en sus conquistas, al igual que Yahveh alentó al *hērem*, o «destrucción total del enemigo», entre el pueblo de Israel. Estos llamamientos estaban restringidos a un tiempo y lugar específicos, mientras que el *ŷihād* supone un estado de guerra perpetuo y una obligación colectiva para la sociedad islámica. El belicismo del mensaje profético había mudado en función de las circunstancias y necesidades ideológicas del momento. Reuven

Firestone lo divide en cuatro fases.[38] Cuando Mahoma comienza a predicar en La Meca y cuenta con un puñado de seguidores, las aleyas exhortan a la conversión mediante la palabra (16:125): «Invita al camino de tu Señor con sabiduría y buenas palabras y discute con ellos de la menor manera». Justo antes de la Hégira, la comunidad islámica, acosada por los mecanos, recibe la autorización para emplear la fuerza en legítima defensa (2:190): «combatid en la senda de Alá contra aquellos que os combatan, pero no seáis agresores». Tras el asalto a la caravana durante el mes sagrado, cuando los musulmanes cuentan con el respaldo de Medina, las revelaciones promueven la guerra sin necesidad de un *casus belli* (2:217): «Ha sido decretado para vosotros el combate, aunque os disguste; puede que algo os disguste y, sin embargo, sea un bien para vosotros». Finalmente, tras la conquista de La Meca, cuando se inician las campañas sobre territorio romano, la divinidad ordena luchar contra las gentes del libro de forma total e incondicional (9:29): «¡Combatid a quienes les fue dada la Escritura, no creen en Alá ni en el Último Día, ni prohíben lo que Alá y Su Mensajero han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que paguen tributo [*ŷizya*] por su propia mano y con humildad!». Para superar estas contradicciones, en el siglo IX se instauró el criterio de abrogación, según el cual las aleyas más tardías anulan a las anteriores.

Tras la muerte de Mahoma, a lo largo de las conquistas del califato, los hadices mostraron un mayor énfasis belicista y tanto *Sahīh al-Bujārī* como *Sahīh Muslim* ponen en boca de Mahoma la frase «se me ha ordenado combatir a la gente hasta que declaren que no hay más dios que Alá».[39] Una guerra sacralizada que fue acompañada de recompensas, tanto en este mundo como en el Más Allá. Al igual que el *Valhöll* supone la recompensa ultraterrenal del guerrero nórdico de la Era Vikinga, y plasma los valores heroicos de la Escandinavia pagana, el paraíso prometido por Mahoma (4:74) a los caídos en su guerra santa refleja los anhelos de las tribus del desierto. La *Yanna*. Jardines perfumados con alcanfor en los que manan ríos de leche y miel, donde se satisfará cada deseo de los mártires y, adornados con brazaletes de oro y ropas de seda, festejarán en lechos servidos por doncellas de grandes ojos (52:20), todas «amorosas» y vírgenes (56:17-40), «a las que ningún humano o genio habrá tocado antes» (55:46-78). Unos versos tan exuberantes encendieron la imaginación de generaciones venideras y los hadices magnificaron una y otra vez los placeres del Más

Allá. Uno del *Sahīh al-Bujārī* (54.476) incrementa a dos el número de huríes asignadas, de carne tan pálida y pura «que se les verá la médula de los huesos». Otro hadiz recogido por al-Tirmidhī (IV.21.2687) promete a setenta y dos doncellas, libres de menstruación, «de senos grandes, redondos y no proclives a colgar». Y por si algún creyente se viera abrumado ante semejante desafío amatorio, Abū ‘Umāma al-Bahili aclara que los mártires disfrutarán de una erección eterna.[40]

Asimismo, las leyes del *ŷihād* establecen unas normas relativas al *ius ad bellum*. Al-Tabarī atribuye al primer califa Abū Bakr un decálogo para las acciones militares contra la Romania, que, en el siglo IX, fueron incorporadas a la jurisprudencia islámica. La *sharia* prohíbe matar mujeres y niños, al igual que monjes, siervos y discapacitados, a menos que hayan participado en la lucha. Proscribe la mutilación de los cadáveres, incendiar los campos de cultivo, la destrucción indiscriminada de bienes y la tortura a los prisioneros. En caso de capitulación (*sulhan*), se debe respetar las vidas y propiedades de los «pueblos del Libro» a cambio del pago de la *ŷizya*; en caso de conquista por la fuerza (‘*anwatan*), el *imām* puede decidir el destino de los prisioneros, ya sean penas severas –como la muerte, la esclavitud o la mutilación– o bien castigos más leves, como satisfacer el impuesto de capitación (*ŷizya*). Muchas veces, esto último suponía lo más pragmático.[41] Como todo código moral aplicado a la guerra, solo suponía un mero ideal. La exhibición de las cabezas cortadas del enemigo suponía una práctica habitual en el mundo islámico del Medievo; el propio Mahoma ordenó incendiar los palmerales de Ta’if y torturar a Kenana ibn al-Rabi’ para averiguar el paradero de los tesoros ocultos de los Banū Nadir en Jaybar. Cuatro siglos después de la muerte del Profeta, un hadiz de al-Bayhaqi (*ob*. 1066) le atribuyó la distinción entre «*ŷihād* mayor» y «*ŷihād* menor», según la cual el primer y más importante mandato divino es combatir las pasiones. Esta tradición, vinculada al sufismo, supuso un intento de otorgar un sentido espiritual al concepto, aunque en los tratados de jurisprudencia del periodo clásico, incluido el famoso *Bidāyat* de Averroes, la acepción de *ŷihād* posee un sentido exclusivamente bélico.[42]

La conquista de Dūmat al-Jandal, un enclave fortificado bajo la órbita bizantina, debió de suponer una inyección de confianza para Mahoma, de ahí su decisión de enfrentarse al ejército romano de Tabuk. No obstante, sin

una expectativa clara de botín, justo antes de la época de recolección de los dátiles, los «hipócritas» buscaron toda suerte de excusas para eludir la campaña. Algunos adujeron que hacía demasiado calor y el Arcángel les recordó que más lo haría en el Infierno (9:81). Otros se reunieron en el hogar de un judío para conspirar y Mahoma, para demostrar lo antedicho, hizo que le prendieran fuego a la casa. Un tal Jadd bin Qays confesó que poseía «un vínculo fanático con las mujeres» y temía por su alma, debido a la proverbial belleza de las romanas. Alá le condenó al Averno (9:49). El escaso éxito de la convocatoria a las armas hizo que el *ŷihād* pudiera realizarse «con bienes o personas», de modo que, quienes no pudieran participar en la lucha, tenían que contribuir a financiarla. El futuro califa Uthmān aportó varios camellos y una considerable suma de dinero, Abū Bakr empleó su fortuna para armar a los pobres. Mahoma se vio forzado a repartir dádivas y al fin logró reunir treinta mil hombres, de los cuales un tercio eran jinetes. En su marcha hacia el norte, este contingente se enfrentó a grandes penurias y, una vez en Tabuk, no hallaron ningún ejército a la vista.[43] La campaña, sin embargo, no resultó del todo estéril. Antes de regresar, Mahoma forjó alianzas con los jeques locales y sometió a la ciudad nabatea de Ayla, la actual Áqaba, un estratégico puerto del mar Rojo situado en el extremo meridional de la Via Traiana Nova, la antigua calzada militar que conducía a Bosra.

En diciembre de 631, ‘Alī ibn ‘Abī Tālib marchó con trescientos jinetes a Yemen con una invitación para abrazar el islam. Tras varias escaramuzas, los yemeníes se avinieron a jurar lealtad a Mahoma. La facilidad con la que asumió la autoridad islámica el territorio más poblado de Arabia, donde la autoridad sasánida debió de desvanecerse tres años antes, evidencia que las conquistas islámicas suponían la continuación natural de las guerras tribales, impulsadas por la búsqueda de reputación y botín. Algo que, en ese momento, solo Mahoma podía garantizarles. El islam controlaba todo el occidente de la península arábiga, afianzaba su dominio sobre el Najd y entraba en conflicto con Musaylima, el otro gran profeta árabe, y con Sajāh, la líder de los Taghlib. La *sīra* y los hadices describen el modo en que Musaylima ofreció a Mahoma el gobierno conjunto de toda Arabia, una propuesta que él rechazó, por lo que sus adversarios acabaron desposando entre sí a modo de alianza.

Transcurridos diez años de la Hégira, el fundador del islam peregrinó a La Meca, donde pronunció un sermón que se convirtió en su testamento político. Poco después, entregó a Usāma ibn Zayd el mando de una hueste para invadir Balqā, un territorio romano devastado por veinticinco años de guerra. Usāma reunió tres mil hombres, un tercio de ellos jinetes, marchó hacia Dhu al-Marwah y, poniendo en fuga a los Banū Qudā'a, vasallos de los gasánidas, regresó con botín y cautivos. Fue la primera gran victoria sobre el Imperio romano, que allanó el camino para la conquista de Palestina y Siria. Para entonces, el emisario de Alá había fallecido.

Con frecuencia se destaca el modo fulminante en que los árabes acometieron sus conquistas. Sin embargo, la unión de un conglomerado de tribus hasta conformar un Estado y este, a su vez, un imperio, supuso un logro aún mayor. Poco importa si realmente Mahoma murió el 8 de junio 632 en casa de Aixa, tal y como establece la tradición, o si lo hizo en una campaña en Palestina, liderada por el «profeta de los sarracenos», según la *Didascalia de Jacob*. El germen ideológico e institucional para ese imperio ya había sido conformado. Desde la realidad de los hechos, resulta irrelevante si el relato conformado por los hadices y la *sira* de Ibn Ishāq es más o menos ficticio. Este fue el Mahoma que inspiró a generaciones futuras y cuyas gestas sirvieron de modelo a las futuras conquistas.

Notas

1 Cit. por Juaristi, J., 2000, cap. 1.

2 Al-Tabarī 2241-2242, en Friedmann, Y. (trad.), 1991, vol. 12, 37-38.

3 *De Mari Erythraeo*, 5.104b. Burstein, S. M., 1989, 165.

4 Corán, 7:73-74

5 Amiano, *Historias*, XIV.4.3

6 Los estudios constatan que el matrimonio polígamo aumenta la competencia intrasexual masculina y hace que «los hombres solteros de bajo estatus social se involucren más fácilmente en comportamientos arriesgados como medio de promoción social y de obtener sexo», lo cual

incrementa el número de secuestros de mujeres, el rapto y la esclavitud sexual. Henrich, J., Boyd R. y Richerson, P. J., 2012, 657-669.

7 Guichard, P., 1976, 77-88.

8 *Ibid*., 80.

9 Este aforismo árabe parece reflejar el modelo teórico de sociedad «segmentaria». Una visión crítica en Eickelman, D. F., 2003, 190-214.

10 Keeley, L. H., 1996, 59-69; Schneider, J., 1950, 772-777; Wright, Q., 1942. Quincy Wright constató que más del 60 por cierto de las disputas entre tribus no responde a motivos políticos o económicos, sino a causas rituales, de venganza, prestigio u honor.¨Dentro de un modelo que distingue entre bandas de cazadores-recolectores, tribus, jefaturas y Estados, cuanto más «primitiva» es la sociedad, tanto más «sociales» son los conflictos. Para Joseph Schneider, gran parte de la violencia tribal es una simple cuestión de agresión y castigo en sociedades preestatales que carecen de un sistema judicial y una fuerza de orden público. Lawrence H. Keeley demuestra que los niveles de violencia en tales sociedades no guardan relación con la densidad demográfica o la competencia por los recursos y los pueblos que mantienen vínculos comerciales presentan una mayor conflictividad. Ni siquiera los matrimonios entre miembros de distintas comunidades garantizan la paz, ya que las novias maltratadas o las desavenencias por la dote suponen un frecuente *casus belli*.

11 Firestone, R., 1999, 34

12 Vernet, J., 2001, 111-128.

13 Existen, al menos, tres documentos datados hacia el siglo VII que incluyen versos coránicos. El *Manuscrito de Birmingham*, dos folios con las azoras 18 y 20, fue datado por radiocarbono entre los años 568-645. El *Codex Parisino-petropolitanus* contiene cerca del 45 por ciento del texto coránico y ha sido fechado entre finales del siglo VII y principios del VIII. Por último, el *Palimpsesto de Saná* cuenta con dos textos coránicos superpuestos; el superior se ajusta en gran medida al canon de Uthmān, mientras que el inferior, que fue borrado y sobreescrito, contiene notables

variaciones a la versión estándar y ha sido datado en algún momento entre 632-669.

14 Robinson, C. F., 2003, 8-17; Maíllo Salgado, F., 2008, 27-34.

15 Schacht, J., 1949, 147.

16 Soto Chica, J., 2012, 268-273; Maldonado Villena, F. y Soto Chica, J., 2015.

17 Crone, P., 1987, 87-132. Una visión crítica en Bukharin, M. D., 2010, 115-134. No obstante, Mikhail Bukharin demuestra la existencia de un comercio árabe de larga distancia en época clásica, no en los albores del siglo VII.

18 Según la *Crónica bizantina-arábiga* (34), La Meca «se halla en el desierto entre Ur, ciudad de los caldeos, y Carras, ciudad de Mesopotamia».

19 Soto Chica, J., *op. cit.*, 268.

20 Vernet, J., 2006, 63-82; Gaudefroy-Demombynes, M., 1990, 95-103; Rubin, U., 1985, 5-23.

21 Simonsen, J. B., 1988, 26-35.

22 Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit.*, 104-106.

23 Batalla de Badr: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit.*, 106-112; Vernet, J., 2006, 83-90; Lings, M., 1983, 146-152; *Sira* de Ibn Ishāq 427-466, en Guillaume, A., 1955, 289-314; Al-Tabarī 1282-1334, en McDonald, M. V. (trad.), 1987, vol. 7, 26-64.

24 Batalla de Uhud: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit.*, 116-121; Vernet, J., 2006, 97-102; Lings, M., *op. cit.*, 172-198; *Sira* de Ibn Ishāq 555-606, en Guillaume, A., *op. cit.*, 370-401; Al-Tabarī 1384-1427, en McDonald, M. V. (trad.), *op. cit.*, 105-138.

25 Procopio, *Aed*. II 9.3-4.

26 Batalla de la Trinchera y matanza de los Banū Qurayza: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit*., 126-131; Vernet, J., 2006, 117-124; Lings, M., *op. cit*., 215-233; *Sira* de Ibn Ishāq 669-713, en Guillaume, A., *op. cit*., 450-482; Al-Tabarī 1464-1500, en Fishbein, M. (trad.), 1985, vol. 8, 5-41.

27 Conquista de Jaybar: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit*., 141-145; Vernet, J., 2006, 124-125; Lings, M., *op. cit*., 263-269; *Sira* de Ibn Ishāq 756-777, en Guillaume, A., *op. cit*., 510-523; Al-Tabarī 1576-1591, en Fishbein, M. (trad.), *op. cit*., 116-130.

28 *Sahīh al-Bujārī* 5:59:542 y 5:59:543.

29 Soto Chica, J., *op. cit*., 290-291.

30 Batalla de Mu'ta: Kaegi, W. E., 1992, 68-74; Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit*., 151-152; Lings, M., *op. cit*., 287-292; *Sira* de Ibn Ishāq 791-802, en Guillaume, A., *op. cit*., 531-540; Al-Tabarī 1611-1619, en Fishbein, M. (trad.), *op. cit*., 152-160.

31 *Sahīh al-Bujārī* 4:53:370

32 *Sahīh Muslim* 8:3432.

33 Poonawala, I. K. (trad.), 1985, vol. 9, 28.

34 Batalla de Hunayn y conquista de Ta'if: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit*., 159-165; Vernet, J., 2006, 162-169; Lings, M., *op. cit*., 306-314; *Sira* de Ibn Ishāq 840-886, en Guillaume, A., *op. cit*., 566-597; Al-Tabarī 1654-1686, en Poonawala, I. K. (trad.), *op. cit*., 1-39.

35 Deuteronomio (20:10-14): «Cuando te acercares a una ciudad para combatirla, le brindarás la paz. Y será que, si la gente de ella acepta y te abre, será hecha tributario y te servirá. Mas si no hiciera paz contigo, y emprendiese guerra contra ti, entonces la sitiarás. Después de que Jehová tu Dios la entregue en tu mano, herirás a todo varón suyo a filo de espada. Solamente las mujeres y los niños, y los animales, y todo lo que haya en la ciudad, todo su botín tomarás para ti; y comerás del botín de tus enemigos, los cuales Jehová tu Dios te entregó».

36 En latín, la conquista por la fuerza se llamaba *vi* y en griego *kata kratos*; la rendición mediante un pacto se conocía, respectivamente, como *deditio* y *homologia*. Esta costumbre, ampliamente asumida en todo Oriente Próximo, constituyó el fundamento de la posterior ley islámica, según Levy-Rubin, 2011, 24-25.

37 Obras de referencia acerca del *ŷihād* son Morabia, A., 1993; Firestone, R., *op. cit*.; Cook, D., 2005; García Sanjuán, A., 2020. Para una breve síntesis en español, *vid*. García Sanjuán, A., 2009, 243-277.

38 Firestone, R., *op. cit*., 67-91.

39 *Sahīh al-Bujārī* 25.

40 *Sunan Ibn Majah* 4337.

41 Carmona González, A., 2013, 96.

42 Acerca del *ŷihād* «mayor» o «espiritual», *vid*. Cook, D., *op. cit*., 35-48; Morabia, A., *op. cit*., 324-336. Una traducción de la sección acerca del *ŷihād* en el *Bidayat al-Mujtahid* de Averroes en Peters, R., 1998.

43 Campaña de Tabuk: Gaudefroy-Demombynes, M., *op. cit*., 167-170; Vernet, J., 2006, 172-174; Lings, M., *op. cit*., 319-321; *Sira* de Ibn Ishāq 894-914, en Guillaume, A., *op. cit*., 602-614; Al-Tabarī 1693-1705, en Poonawala, I. K. (trad.), *op. cit*., 47-62.

3

El ascenso del califato

> Este es el gran y temible desierto de donde el vendaval de aquellas naciones emergió en una tempestad y ocupó toda la tierra, que pisoteó y devastó. Así se cumplió la sentencia: «La cuarta bestia será un cuarto reino en la tierra, el cual será más grande que todos los otros reinos». Esto hizo de la tierra entera un erial.
>
> Sebeos, 47

La expansión islámica sobre Arabia coincidió en el tiempo con el «diluvio de fuego y sangre» que devastó Oriente Próximo, el conflicto más despiadado librado por las dos grandes potencias de la Antigüedad Tardía, cuya influencia política, económica y cultural se extendía desde el litoral atlántico hasta los confines de China. La última guerra romano-sasánida (602-628) supuso el apocalíptico desenlace de un milenio de enfrentamientos entre las dos grandes civilizaciones del mundo antiguo por el control del Creciente Fértil.

Cuando los «dos ojos del mundo» se enfrentaron por última vez, el Imperio romano era muy distinto al de época clásica. Aunque sus habitantes aún se consideraban *romaioi*, hablaban griego y poseían una cultura principalmente helénica; se trataba de un Estado cristiano y sucesivas crisis habían transformado la economía, así como ruralizado la sociedad. La Pequeña Edad de Hielo de la Tardoantigüedad y la plaga de Justiniano acarrearon un nuevo declive del entramado urbano. Constantinopla, que en pleno apogeo pudo albergar casi medio millón de almas, vio reducida su población a la mitad. Hacia principios del siglo VII, la sociedad bizantina contaba con una base

económica agraria, en la que coexistían modestas haciendas con los latifundios, ya fueran propiedad del Estado, la Iglesia o la clase senatorial. Las vastas propiedades se dividían en parcelas, a cargo de campesinos dependientes, ya fueran libres o adscritos a la tierra. Los dominios eclesiásticos –recibidos, en su mayoría, mediante donaciones– convertían a la Iglesia en un Estado aparte. Los obispos no solo dirigían sus respectivas diócesis, también gestionaban las tierras del obispado, desempeñaban labores en la administración civil y regían unas instituciones caritativas que redistribuían una parte de los excedentes agrarios y explican no solo el motivo de tales donaciones, sino también el prestigio que la Iglesia ostentaba. Entre los siglos IV y VI se había producido una auténtica eclosión de centros monásticos, un fenómeno muy ligado a la crisis del entramado urbano.

A los continuos conflictos entre Iglesia y Estado se sumaban las tensiones dentro del propio estamento eclesiástico. Existían cinco grandes patriarcados, con sus propias tradiciones apostólicas: Roma, Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. Este último había adquirido supremacía sobre el resto, incluso por encima de la propia Roma, cabeza doctrinal de los reinos occidentales que mantenía una precaria independencia, al hallarse bajo los dominios itálicos del emperador oriental. La Tardoantigüedad protagonizó infinidad de disputas teológicas en torno a la naturaleza humana y divina de Cristo. El Primer Concilio de Nicea (325) había establecido el dogma de la Trinidad y, por tanto, condenó al arrianismo como herejía. Más adelante, el Concilio de Éfeso (431) y el de Calcedonia (451) dictaminaron que en Cristo coexistían dos naturalezas, la divina y la humana, «sin confusión», lo cual convirtió en heréticas a las doctrinas nestoriana y la monofisita. Este último concilio ecuménico aprobó que el patriarcado de Constantinopla sucediera en importancia al de Roma, en contra de lo estipulado en el de Nicea, que otorgaba tal privilegio a Alejandría. Al ver su doctrina impugnada y su sede degradada, el clero egipcio monofisita rechazó las conclusiones de Calcedonia, al igual que un buen número de comunidades de Armenia y Siria. Los ulteriores intentos de las autoridades de Constantinopla para imponer la ortodoxia calcedonia, también llamada diofisita, fracasaron uno tras otro. Tales disputas distaban de ser una mera cuestión teológica, ya que suponían un

factor de desunión política que representó un destacado papel en la conquista islámica.

Las autoridades de Constantinopla también trataron de imponer el credo unitario sobre paganos, judíos y samaritanos. Desde los albores del cristianismo, los conflictos con la ortodoxia judía habían sido constantes y se recrudecieron cuando la doctrina de Jesús se convirtió en la religión oficial del imperio. Los judíos aún eran mayoría en Palestina y Galilea, suponían la décima parte de la población siria, al igual que en las grandes ciudades de oriente, y existían comunidades hebreas dispersas por Arabia, Mesopotamia y el litoral mediterráneo. Este conflicto etnorreligioso se tornó más violento en el siglo VI, a medida que la legislación antijudía se incrementaba y los hebreos buscaban apoyos en la Persia sasánida ante Constantinopla. En 556 se produjeron disturbios en Cesarea en los que judíos y samaritanos profanaron iglesias y asesinaron al prefecto de la ciudad y a un buen número de cristianos, lo cual desencadenó una brutal represión de las autoridades imperiales.

Desde el Bajo Imperio, la administración estuvo disociada entre autoridades civiles y militares. Los contingentes armados estaban divididos en ejércitos de campaña (*comitatenses*) y tropas de frontera (*limitanei*); en ambos casos, soldados profesionales cuya paga, equipo y abastecimiento recaía sobre el Estado mediante un sofisticado aparato fiscal. El reclutamiento de los *limitanei* parece de carácter hereditario, asociado a un estatus fiscal privilegiado; el de los *comitatenses* poseía un fuerte carácter territorial, ya que los reclutas procedían, en gran medida, de los Balcanes y las regiones montañosas de Anatolia. Existían cinco ejércitos de campaña mandados por su respectivo *magister militum*: dos de ellos *praesentales* en torno a Constantinopla –Tracia y el noroeste de Anatolia–, además de otros tres sin la presencia del emperador, en Tracia, Iliria y Oriente. Las reformas de Justiniano propiciaron que, en el sector norte de la frontera oriental, al *magister militum per Orientem* se le añadiera un *magister militum per Armeniam*, además de crearse el *magister militum per Italiam* para las tropas itálicas y el *magister militum per Africam* para las norteafricanas. La autoridad sobre las unidades *limitanei* recaía en mandos independientes de carácter regional[1] y, en la frontera oriental, el número se fue incrementando para hacer frente a la amenaza sasánida. Se estima que, hacia la

muerte del emperador Justiniano, existían unos ciento cincuenta mil soldados *comitatenses* y unos cien mil *limitanei* junto con tropas federadas de origen bárbaro. Como guardia personal, el emperador contaba con los *excubitores*, una pequeña unidad de trescientos soldados dirigida por un conde que había sustituido a las *Scholae palatinae*, puesto que, en el siglo VI, se habían convertido en una unidad puramente ceremonial.

El armamento y la estructura orgánica de este ejército poco tenía que ver con el que conocieron Julio César y Trajano. Una sucesión de reformas había convertido a las legiones tardías, de unos mil o mil quinientos soldados, en unas divisiones llamadas *meros* de entre cuatro mil y seis mil hombres. Cada *meros* se dividía en dos *moiras* y la unidad básica era el *tagma* o *bandon*, de trescientos o cuatrocientos hombres. Desde finales del siglo IV, la caballería había adquirido un creciente protagonismo en el arte de la guerra romano, lo cual queda plasmado en el *Strategikon*, un tratado militar redactado entre los años 611 y 613 por Filípico, general y cuñado del emperador Mauricio, según José Soto Chica.[2] Los *meros* de caballería estaban formados por dos clases de jinetes, los *cursores* (arqueros montados) y *defensores* (lanceros), lo que responde a un influjo persa, ávaro y de otros pueblos bárbaros. Esta evolución refleja hasta qué punto el ejército romano, desde los remotos tiempos de la Monarquía hasta la caída de Constantinopla en 1453, mantuvo un compromiso constante entre tradición e innovación y se adaptó a las amenazas y escenarios más variados.

La *Renovatio Imperii* emprendida por Justiniano (*reg*. 527-565) supuso una sucesión de exitosas campañas que le permitieron «recuperar» territorios que antaño habían formado parte de la Romania: el reino ostrogodo de Italia, el vándalo de África y el mediodía hispano, junto con las islas del Mediterráneo occidental. A su muerte en el año 565, Justiniano dejaba tras de sí un imperio en su máxima extensión y poderío militar desde la época de Teodosio, así como un sólido sistema de relaciones internacionales tras consolidar la frontera con Persia y fraguar una red de alianzas con lombardos, gépidos y ávaros. Soto Chica ha demostrado que, al contrario de lo comúnmente asumido, Justiniano no legó a sus sucesores un Estado endeudado, sino más bien un superávit que permitió a Justino II, su sobrino y heredero, organizar repartos de oro entre la

plebe y una ambiciosa labor de construcción monumental, en un intento de compensar su falta de popularidad.[3] Al tiempo que arruinaba la red de alianzas heredadas de su tío y, aprovechando los problemas de Cosroes con los turcos, incumplía las condiciones del acuerdo de paz alcanzado en 561.

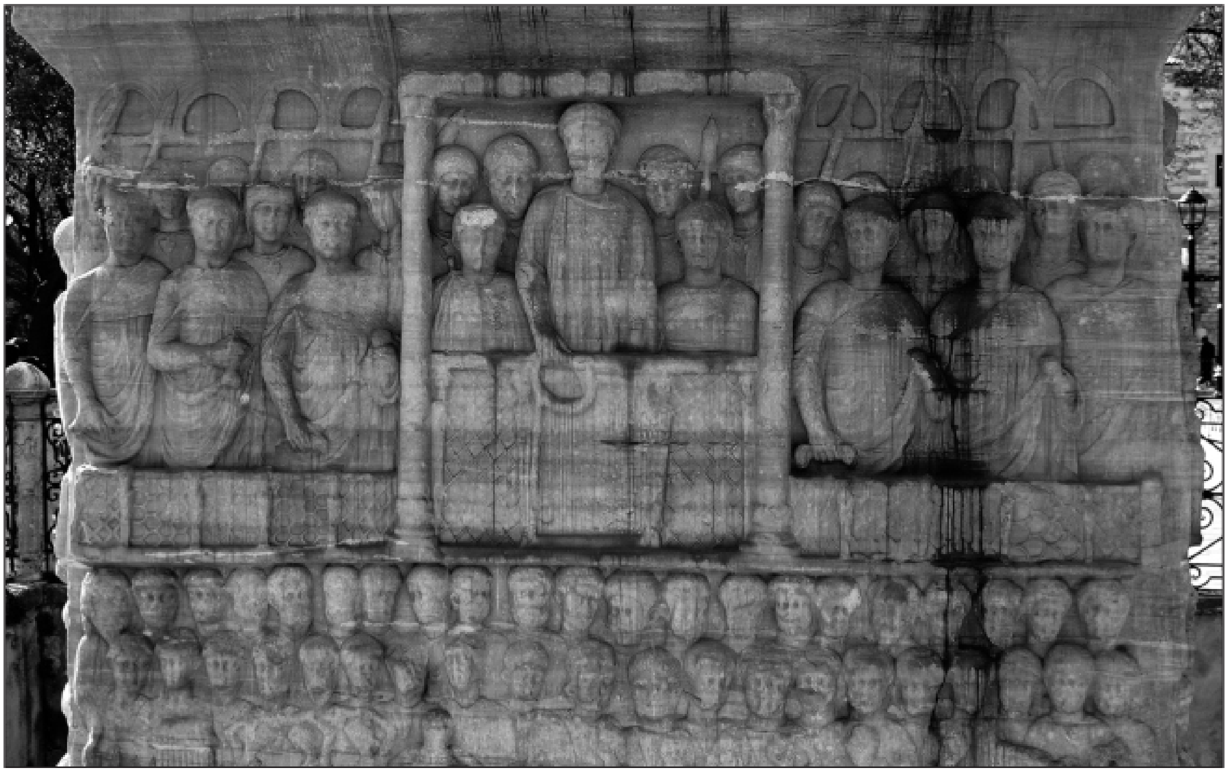


Figura 26: Pedestal del obelisco de Teodosio en Estambul. En este relieve, Teodosio I ofrece la corona de la victoria al ganador de unas carreras de carros en el hipódromo de Constaninopla, escoltado por su guardia personal. (Fotografía del autor).

Esta desastrosa política propició la invasión lombarda de Italia liderada por Alboino en 567 y una exitosa contraofensiva persa sobre Dara. El hecho de que el *autocrátor*, *sebastos* y *basileos* de la Romania tuviera que permanecer recluido en una jaula para que no mordiera a los criados en alguno de sus accesos de locura, no contribuía a paliar el desastre. Mientras los lombardos forjaban un nuevo reino en Italia, en la frontera norte los ávaros cruzaron el Danubio, arrasándolo todo a su paso. En un insólito lapsus de lucidez, Justino II adoptó a su amigo Tiberio Constantino, el conde de los *excubitores*, que pudo centrarse en las labores de gobierno y obtener una sonada victoria sobre los persas en Melitene (575). El ejército romano se adentró en territorio sasánida hasta llegar

al Caspio y forzar un nuevo acuerdo de paz en 577. Pero la guerra en oriente no había concluido. Cuatro años después, el *magister militum* Mauricio lideró una devastadora incursión en Mesopotamia y, tras su regreso triunfal en la capital, Tiberio le entregó la mano de su hija y le nombró sucesor, poco antes de morir en 582.

Mauricio reanudó las operaciones militares en el frente oriental; las victorias y derrotas se sucedieron en ambos bandos hasta que se produjo una disputa dinástica en el seno del Imperio persa. Una rebelión armada depuso a Hormizd IV y, en el año 590, Cosroes II fue elevado al trono por los magnates sasánidas, al tiempo que el general Bahrām Chobin se proclamaba rey. Cosroes resultó vencido y, tras refugiarse en Siria, se vio forzado a recurrir al emperador Mauricio para recuperar el trono. El acuerdo alcanzado incluía un préstamo de dos millones de sueldos, la redefinición de las fronteras y el reconocimiento de la hegemonía de la Romania, cuyo *basileos* se convertiría en el «padre y señor» de Cosroes. En virtud de este acuerdo, Mauricio envió un formidable contingente que aplastó a las fuerzas de Bahrām Chobin cerca de Ganzak y sentó a Cosroes en el trono de Ctesifonte, la capital sasánida, a cambio de lo cual el *basileos* recibió ingentes cantidades de oro y los territorios acordados en Armenia, Iberia y Mesopotamia. Este rotundo éxito permitió a Mauricio acometer una exitosa ofensiva contra ávaros y eslavos en Tracia y los Balcanes. Fue su terquedad al forzar a las tropas a invernar en territorio enemigo, más allá del Danubio, lo que, tras diversos avatares, desembocó en una sublevación liderada por Focas que hizo que Mauricio y sus hijos acabaran en el cadalso en el año 602. Una circunstancia que Cosroes II empleó como excusa para, «preso de un gran dolor», vengar a su antiguo valedor. De este modo, daba comienzo la última gran guerra romano-sasánida.

El Erānshahr, o «imperio de los iranios», había nacido con la derrota del último rey arsácida, Artabán IV de Partia, a manos de los persas. Desde su capital en Ctesifonte, los monarcas sasánidas adoptaron el título de *shāhānshāh* (rey de reyes) y se convirtieron en los guardianes del fuego sagrado, la cabeza doctrinal del zoroastrismo, la religión nacional de los iranios, aunque los territorios más occidentales del imperio eran de mayoría cristiana. La aristocracia sasánida –una amalgama de la vieja nobleza persa, los siete grandes

linajes partos y los magnates de los territorios sometidos– se repartían los altos cargos de la administración imperial, incluido el gobierno de unas provincias muchas veces recibidas por herencia. La *pēshag* o división en cuatro clases sociales –sacerdotes, guerreros, escribas y plebe– había fraguado una casta guerrera encabezada por los cuatro *spahbed* o generales asignados a las «cuatro esquinas» del imperio, bajo un comandante en jefe o *artēshtārān sālār*. No obstante, al igual que los conflictos religiosos en el seno de la Romania, las disputas entre persas y partos condicionaron de forma dramática la ofensiva islámica sobre el Erānshahr.

A pesar de contar con un sistema fiscal y una burocracia muy desarrollados, la espina dorsal del ejército sasánida estaba formada por la caballería acorazada de *asvārān*, la baja nobleza de su sistema feudal. Esta aristocracia guerrera recibía unas tierras y un estipendio anual para mantener la onerosa panoplia del *clibanarius*. Agrupadas en torno a las comitivas de la nobleza, estas tropas montadas, con una marcada identidad de clase y *ethos* guerrero, constituían una de las mejores caballerías jamás creadas por una sociedad premoderna. La escolta del rey de reyes estaba formada por los *zayedan* o «inmortales», unidad de dieciséis mil jinetes acorazados inspirada en la legendaria guardia de la monarquía aqueménida. A finales del periodo sasánida, el empleo de mercenarios reclutados entre pueblos nómadas y tributarios erosionó la influencia militar de la aristocracia parto-persa, al tiempo que se incrementaban los contingentes de caballería ligera, que contaban con arcos de tipo compuesto como arma principal. Los elefantes de guerra se obtenían en la India y su número llegó a ser más que notable. La infantería de línea (*paygān*) combatía en falange, armada con lanzas, espadas y escudos, tras la cual se desplegaban los arqueros, de eficacia renombrada. A este contingente de campesinos-guerreros se les retribuía con tierras y un estipendio, el reclutamiento tenía un marcado carácter territorial y recaía sobre pueblos de territorios montañosos y agrestes. En una campaña, estas tropas se veían reforzadas con levas de carácter local, formadas por una infantería ligera mal equipada y de escaso valor militar.[4] El *Strategikon* (XI.1) considera a los persas «formidables cuando entablan un asedio, pero aún más cuando son asediados»

y, en efecto, la poliorcética constituía uno de los puntos más destacados de la máquina de guerra sasánida.

Mientras que la Romania consistía en un territorio urbanizado de 2,2 millones de kilómetros cuadrados y treinta y tres millones de habitantes, el Erānshahr abarcaba tres millones y medio de kilómetros cuadrados y contaba con una población de diecisiete millones de almas.[5] Los territorios más ricos y poblados del rey de reyes, Mesopotamia y Juzestán, se hallaban al oeste de los montes Zagros y, en el extremo nororiental, se difuminaban entre los nómadas de la meseta irania y las estepas de más allá de la cordillera de Kopet Dag, el desierto de Karakum y el río Oxus.

En la década comprendida entre la recuperación del trono sasánida y el asesinato de Mauricio en 602, Cosroes no había perdido el tiempo. Tras afianzar su dominio sobre el ejército persa y crear un eficiente cuadro de generales, recabó apoyos entre nestorianos, monofisitas y otras comunidades cristianas del Imperio persa, además de iniciar un programa de expansión económica, anexionarse el reino satélite de los lajmíes y ampliar su influencia sobre la península arábiga. Entre estos generales destacaba Shahrbarāz, el Jabalí Salvaje, que gobernaba las provincias del golfo Pérsico y los territorios árabes dominados por los persas. La ejecución de Mauricio a manos de Focas supuso la excusa perfecta para que Cosroes intentara, cuando menos, restituir el *statu quo ante bellum*, para aprovechar que la Romania se veía amenazada por los lombardos en Italia, por los visigodos en Spania y por los ávaros en los Balcanes.



Figura 27: Plato que muestra a un rey sasánida cazando carneros, elaborado entre mediados del siglo V y mediados del VI. La aristocracia persa se instruía en el uso ecuestre de arcos de tipo compuesto tanto en maniobras militares como en actividades cinegéticas. (The Metropolitan Museum of Art of New York).

UN DILUVIO DE FUEGO Y SANGRE

En una rápida ofensiva, los persas se apoderaron de varios enclaves fronterizos; después, Shahrbarāz conquistó la Mesopotamia romana mientras Shāhīn, cuyas bases de poder se hallaban en las regiones norteñas del Erānshahr, hacía lo propio en Armenia y se adentraba en Capadocia. En el Imperio romano, a los problemas externos se sumaba el caótico estado de la política doméstica. Las purgas de Focas entre los mandos militares y los funcionarios imperiales fraguaron un auténtico régimen de terror, alimentado por la paranoia del emperador, como no se había visto desde los tiempos de Nerón, Calígula o Domiciano. La situación no tardó en reventar. Hacia finales del año 607, o principios del siguiente, se produjo una rebelión liderada por el exarca de Cartago, Heraclio el Viejo. En una rápida ofensiva, su sobrino Nicetas se hizo con el control de Tripolitania, Pentápolis-Cirenaica y Egipto, mientras que la

flota de su hijo Heraclio se dirigía hacia Constantinopla, donde una revuelta facilitó el derrocamiento de Focas. En un postrero acto de demencia, el recién depuesto *basileos* trató de cargar el tesoro imperial en una nave y, al verse acorralado, ordenó que arrojaran el oro al fondo del mar. Cuando, en octubre de 610, Heraclio el Joven ocupó el trono imperial, los persas asolaban Cilicia, Siria y el Ponto y, además, debía encarar problemas financieros de gravedad, al haber perdido el erario público en las aguas del Mármara. A la amenaza de los ávaros en occidente y de los persas en oriente se sumaba la falta de mandos en el ejército a causa de las purgas de Focas y las derrotas ante el Erānshahr. Los soldados habían caído en el desánimo y la indisciplina. Al año siguiente, los ávaros cruzaron de nuevo el Danubio y, esta vez, llegaron hasta el Peloponeso y los arrabales de Constantinopla. A su paso, el ejército de campaña de Iliria resultó aniquilado y Heraclio perdió el control sobre los Balcanes.

Al filo de la catástrofe, en el año 613, Heraclio organizó una contraofensiva con dos huestes. La primera, mandada por Filípico, marchó hacia Armenia, mientras que la principal, dirigida por él mismo, avanzaba hacia Siria para reunirse con su primo Nicetas, cuyas tropas se hallaban en Palestina. Mientras que la columna norteña obtuvo un éxito parcial, tras adentrarse en territorio persa y eludir a Shāhīn, el emperador sufrió una estrepitosa derrota ante las murallas de Antioquía a manos de Shahrbarāz y se vio obligado a retroceder hacia los pasos de los montes Tauro, que separan Siria de la meseta anatólica. Shahrbarāz saqueó Damasco y, al año siguiente, unos treinta mil judíos se unieron a su ejército que marchaba hacia Jerusalén, tras lo cual este, en palabras del patriarca Sofronio, «saqueó la Ciudad Santa y, con una llama de fuego, incendió los Santos Lugares de Cristo». El asalto judeo-persa desencadenó una horrible matanza en la que perecieron cincuenta y siete mil personas y otras treinta y cinco mil fueron deportadas a Mesopotamia. Las más preciadas reliquias de la cristiandad, entre ellas la Vera Cruz descubierta tres siglos antes por Helena, la madre del emperador Constantino, desfilaron por las calles de Ctesifonte. Las fuentes atribuyen a los judíos las mayores atrocidades, lo cual no hizo más que acrecentar la hostilidad hacia ellos en toda la Romania y, tal vez, incluso en el lejano reino visigodo.[6]

Para entonces, todo el Levante se hallaba bajo dominio persa, ya que Nicetas se vio forzado a replegarse hacia Egipto y los ejércitos de Cosroes marcharon hacia el delta del Nilo. Al año siguiente, un contingente persa se adentró en Asia Menor hasta hallarse casi a la vista de Constantinopla, mientras que, en el lado europeo del Mármara, las incursiones de los ávaros alcanzaron los arrabales de la capital romana. Las ofertas de Heraclio para alcanzar una tregua con el rey persa y el jagan ávaro fueron rechazadas y Egipto, el granero de la Romania, cayó en manos de Shahrbarāz en 619, después de asolar Alejandría con una espantosa matanza. La expansión hacia occidente del Erānshahr significaba que Cosroes señoreaba un imperio de mayoría cristiana, ya que las provincias más pobladas de Persia, como Mesopotamia, contaban con una importante presencia jacobita y nestoriana. Casado con una cristiana, el rey de reyes favoreció a los monofisitas y nestorianos de Siria y Egipto, enfrentados a la autoridad doctrinal de Constantinopla. Andrónico, el patriarca copto de Alejandría, pudo retornar a su sede tras haberse exiliado y, en 621, Cosroes organizó un gran concilio eclesiástico en Ctesifonte.[7]



Figura 28: Retrato ecuestre de Cosroes II (*reg*. 590-628) en Taq-e Bostan, cerca de la ciudad de Kermanshah, en el Irán occidental. El relieve tallado en la roca muestra el formidable aspecto de la caballería pesada sasánida y el modo en que quiso ser mostrado el gran adversario del emperador Heraclio.

En Italia, el exarca Eleuterio se había rebelado contra el emperador romano y los Balcanes padecían la devastación de ávaros y eslavos; solo el exarcado de África seguía abasteciendo a la capital y sostenía las arcas imperiales. Heraclio tuvo que enfrentarse a una severa disminución de los ingresos fiscales. Los suntuosos monumentos de Constantinopla, incluida Santa Sofía, fueron despojados de metales preciosos, se redujo a la mitad el sueldo de los funcionarios, los tributos aumentaron aún más, se impusieron multas a los funcionarios corruptos y el clero accedió a un enorme préstamo, todo para financiar una nueva campaña bélica. Una alianza con el jan de los búlgaros, un pueblo nómada enemigo de los ávaros, permitió a Heraclio anular la amenaza occidental, reunir los restos de los ejércitos y preparar una desesperada ofensiva

contra el Erānshahr para el verano de 622. La propaganda imperial otorgó una dimensión religiosa a esta expedición militar, que, siglos después, se identificó con una auténtica cruzada. A partir de este momento, todas las decisiones de Heraclio estuvieron revestidas de un carácter sagrado. Heraclio se presentó ante sus hombres armado, con botas oscuras, que suponían, junto con el cíngulo militar, los símbolos del soldado. El emperador organizó una intensa labor de instrucción, marchas y prácticas de combate destinadas a restituir la moral y la disciplina, en las que él mismo participaba como un simple soldado. Durante siglos, los emperadores habían construido un minucioso ceremonial para mostrarse ante el pueblo como una figura casi divinizada, todopoderosa y distante. Esta vez, el *basileos* practicaba con las armas en compañía de sus hombres.[8] Hacía dos siglos que los emperadores romanos habían dejado de liderar ejércitos y él iba a romper esa tradición en una lucha desesperada, no ya para «recuperar el imperio», como hizo Justiniano, sino por su propia supervivencia.

El domingo 4 de abril de 622, el día después de la Pascua, Heraclio dejó atrás Constantinopla al mando de su hueste. Constantino, su joven primogénito, permanecería en la capital como regente, tutelado por el patricio Bono y el patriarca Sergio. En un principio, la campaña cosechó un éxito limitado, a duras penas logró expulsar a los persas de Anatolia. Al año siguiente, Heraclio recorrió el valle del Araxes y devastó Dvin, la capital armenia en manos persas, antes de adentrarse en el Erānshahr, directo hacia Ganzak, el templo-fortaleza donde se hallaba Cosroes al mando de su ejército. Cuando los batidores informaron al rey de reyes de la llegada de la vanguardia romana, decidió huir hacia el sur. Una vez tomado al asalto «el templo del fuego de los guerreros», Heraclio apagó la llama sagrada, contaminó las aguas del lago, se apoderó de los tesoros y reliquias que albergaba y no dejó piedra sobre piedra. Al saber de la llegada de los ejércitos de Shahrbarāz y Shāhīn, el *basileos* decidió retroceder hacia el norte y liberar a cincuenta mil prisioneros, gracias a lo cual se ganó fama de magnánimo. Incapaz de tomar ninguna ciudad de entidad, o propiciar algún significativo cambio estratégico, su propósito consistía en demoler la autoridad de Cosroes mediante una sucesión

de acciones tan osadas como emblemáticas, además de causar daños irreparables a las obras hidráulicas de Mesopotamia.

Ese año, Heraclio invernó en la Albania caucásica. A principios de 624, Cosroes envió tres contingentes contra él, mandados por Shahrbarāz, Shāhīn y Shahraplakan. Sin embargo, al sacar partido de su mayor movilidad estratégica, el emperador logró adentrarse de nuevo en el Erānshahr. El plan del *basileos* consistía en enfrentarse a los tres por separado, algo que facilitaba la rivalidad que existía entre los generales persas, ansiosos por acaparar los honores con una victoria en solitario. Tras vencer a los tres ejércitos, uno tras otro, llegando incluso a cruzar el Cáucaso, Heraclio se retiró hacia el lago Van en Armenia durante la estación fría. Una vez allí, deseoso de sacar rédito a la reputación obtenida, envió una embajada al jan de los jázaros, un pueblo turco que vivía al norte del Cáucaso, entre el río Don y el Volga. Miles de jinetes nómadas engrosaron su ejército el verano siguiente en virtud del acuerdo. Romanos y persas emplearon el año 625 para lamerse las heridas, al tiempo que Cosroes organizaba con el jagan ávaro una ofensiva conjunta sobre la capital romana.

El sitio a Constantinopla de 626 supuso el primero de los tres grandes asedios que, durante algo menos de un siglo, soportó la capital romana. Las tropas de Shahrbarāz atravesaron los montes Tauro por Cilicia, mientras una hueste liderada por Shāhīn avanzaba por los pasos de Melitene. Al saber que las dos huestes marchaban hacia Constantinopla, Heraclio envió doce mil hombres al patriarca Sergio, junto con la orden de reforzar las murallas, hacer acopio de víveres y disponer las máquinas de guerra. Entregó otro contingente a su hermano Teodoro para que se enfrentara a Shāhīn, mientras que él mismo, con un reducido número de soldados, aguardaría para acudir en su ayuda o asaltar el corazón del Erānshahr, según aconteciera.

A primeros de junio, Shahrbarāz arrasó Bitinia occidental hasta la orilla asiática del Bósforo, de forma casi simultánea al devastador avance por Tracia de un colosal ejército ávaro formado por docenas de pueblos eslavos, gépidos, búlgaros y otros nómadas de las estepas. Desde Calcedonia, el general persa pudo contemplar cómo los ochenta mil guerreros ávaros y eslavos se detenían ante las murallas teodosianas a finales de mes y, sin embargo, la superioridad naval romana les impedía trasladar efectivos de un lado a otro del estrecho. Los

asaltos ávaros contra las defensas de la capital romana dieron comienzo el primero de agosto y prosiguieron en las aguas del Cuerno de Oro, con enfrentamientos entre los *dromōnes* bizantinos y los monóxilos eslavos, unas minúsculas embarcaciones talladas en troncos, con el resultado que cabría esperar. Los intentos ávaros de expugnar las murallas fracasaron uno tras otro, hasta que les llegó la noticia de que, a principios de julio, el ejército de Shāhīn había sido aplastado por Teodoro. Desconcertado, el jagan ávaro decidió levantar el sitio y prendió fuego a las máquinas de guerra, lo que forzó a Shahrbarāz a abandonar Calcedonia.[9] Constantinopla se había salvado, todos atribuyeron la victoria a la Virgen y en su honor el patriarca Sergio compuso el célebre *Himno Acatisto a la Madre de Dios*.

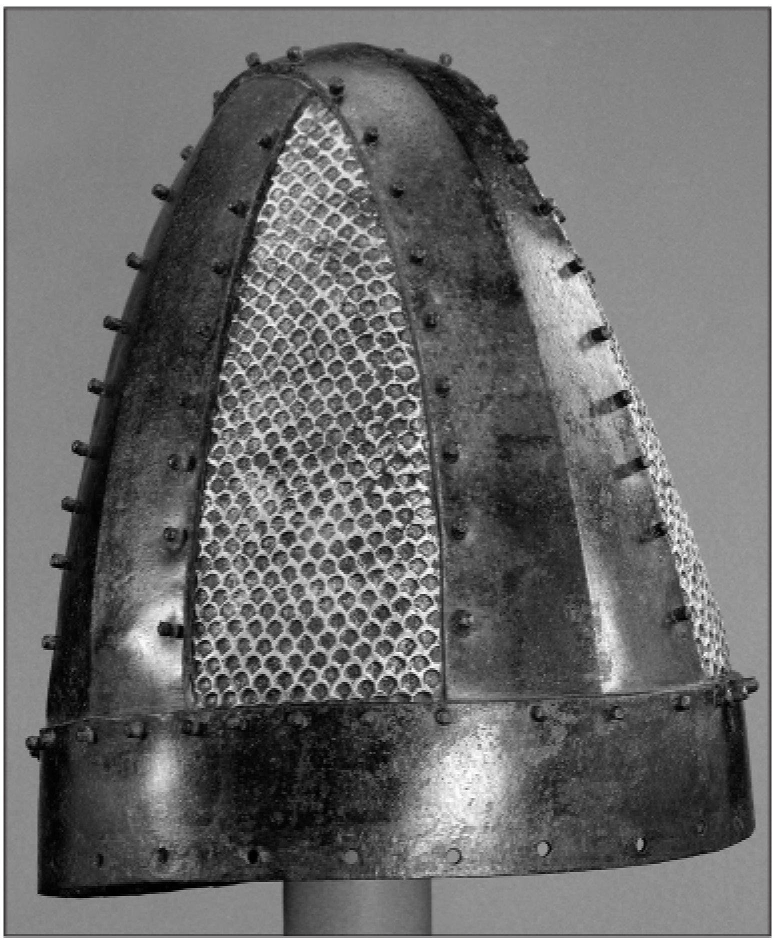


Figura 29: Yelmo sasánida del siglo V fabricado en secciones, similar al tipo *spangenhelm*, fabricado en hierro, bronce y plata. (The Metropolitan Museum of Art of New York).

Existen varias versiones acerca de los motivos por los que, tras el fracasado asedio a Constantinopla, Shahrbarāz se enemistó con Cosroes. Uno de los relatos afirma que Heraclio le mostró una carta del rey de reyes que contenía la orden de matarlo; según otra narración, la sentencia de muerte era una falsificación del propio emperador romano y no faltan quienes aducen los temores del general persa a que el monarca le culpara de la derrota, con fatídicas consecuencias.[10] Sea como fuere, Shahrbarāz no acudió en auxilio de su señor cuando, al año siguiente, cuarenta mil jázaros al mando de Ziebel irrumpieron por las Puertas Caspias para devastar el Erānshahr y reunirse con la hueste de Heraclio. Las operaciones conjuntas de Heraclio y Ziebel empezaron con el asedio a Tiflis, ciudad situada al sur del Cáucaso, y se prolongaron durante todo el verano. Ante la llegada de la estación fría, Heraclio abandonó el sitio para adentrarse en territorio persa, en una incursión invernal tan insólita como arriesgada. El emperador atravesó el río Zab para acampar cerca de las ruinas de Nínive, la mítica capital del Imperio asirio. El 12 de diciembre, decidió enfrentarse al contingente del general Rāhzād antes de que le llegaran los refuerzos que aguardaba. La batalla de Nínive comenzó entre la niebla, circunstancia que redujo la efectividad de los arcos persas. Heraclio fingió una retirada que atrajo al ejército del Erānshahr hacia el llano, antes de detenerse y sorprender al enemigo, estrategia aconsejada por el *Strategikon* para enfrentarse a los persas.[11] Tras ocho horas de combates, los iranios se retiraron hacia las colinas y dejaron seis mil cadáveres atrás. El historiador Nicéforo asegura que Rāhzād desafió a Heraclio a un combate singular, en el que perdió la vida a manos del emperador romano.[12]

Por si le quedaba a Cosroes algún vestigio de renombre, Heraclio decidió saquear Dastagird, uno de sus palacios de caza, donde obtuvo fabulosas riquezas y recuperó trescientos estandartes que los romanos habían perdido en anteriores batallas. Mientras tanto, Cosroes huía hacia las montañas de Susiana, donde pretendía recabar ayuda para defender Ctesifonte. Al saberse incapaz de asediar la inmensa capital del Erānshahr, el 6 de enero de 628 Heraclio envió un ultimátum al rey sasánida:

> Busco y persigo la paz. No incendio Persia por gusto, sino porque me obligas a ello. Arrojemos las armas y abracemos la paz. Apaguemos el fuego antes de que lo consuma todo.[13]

Ante semejante tesitura, el ejército sasánida se rebeló contra Cosroes, lo ejecutó a flechazos y entregó la corona a su hijo Kavād. La primera medida de Kavād II fue asesinar a todos sus hermanos, casi una veintena, y, después, enviar emisarios a Heraclio para negociar un tratado de paz, cuyas condiciones pasaban por restituir la posición hegemónica que la Romania había ostentado antes de la trágica muerte de Mauricio.

La destitución de Cosroes II fue el resultado de una conspiración liderada por varias facciones nobiliarias. Sin embargo, la autoridad de su hijo Kavād no había sido reconocida de forma unánime, lo cual incrementó las tensiones latentes entre la aristocracia persa y la parta. Requirió tiempo hacer efectivas las condiciones del acuerdo, ya que, como nos informa Sebeos, cuando Shahrbarāz recibió la orden de Kavād II de abandonar el territorio romano que ocupaba –Siria, Palestina y Egipto–, este se negó a obedecer.[14] Unos meses más tarde, un nuevo rebrote de peste, la plaga de Sheroe, se extendió por las provincias occidentales del Erānshahr y pereció buena parte de la población, incluido el rey de reyes. Kavād II falleció en septiembre y la corte sasánida eligió como sucesor a su hijo Ardashir III, con tan solo 8 años de edad.

En diciembre de 628, Heraclio desfilaba triunfal por la *Mese* de Constantinopla para después celebrar la eucaristía en Santa Sofía. Había salvado la Romania al filo del desastre y restaurado la hegemonía sobre los «dos ojos del mundo». Pero aún no había completado la victoria y, al saber de la prematura muerte de Kavād II, escribió a Shahrbarāz, cuyos ejércitos aún controlaban Siria, Palestina y Egipto, para comentarle que, dado que el legítimo rey de reyes había desaparecido…

> [...] el trono y el reino han llegado a ti. Te lo concedo a ti y a tu descendencia. Si es necesario un ejército, enviaré en tu ayuda tantas [tropas] como requieras.[15]

La generosa oferta de Heraclio debió de convencer a Shahrbarāz, pues se reunió con él en julio de 629 para negociar la retirada de los territorios ocupados y la devolución de las reliquias tomadas en Jerusalén. En septiembre, Shahrbarāz irrumpió en Persia con tan solo seis mil hombres y algunos efectivos romanos y se apoderó de Ctesifonte en noviembre de ese mismo año. Resulta muy elocuente, acerca del caótico estado del Erānshahr, dividido en

tres facciones nobiliarias tras el asesinato de Cosroes, que una hueste tan modesta lograra apoderarse de la capital. Ardashir III, el hijo del difunto Kavād II, siguió reinando hasta que la posición de Shahrbarāz, que ejercía como tutor, se halló lo bastante consolidada como para asesinar al niño rey.[16]

En marzo de 630, dos meses después de que un jefe tribal árabe irrumpiera triunfante en La Meca, una procesión encabezada por Heraclio y la Vera Cruz atravesaba las calles de Jerusalén, un mes antes de que Shahrbarāz fuera coronado en Ctesifonte. A sabiendas de que la fragmentación religiosa suponía el talón de Aquiles de su recién recuperado imperio, Heraclio trató de unificar la Iglesia mediante el monotelismo, una doctrina ideada por el patriarca Sergio de Constantinopla a modo de compromiso entre el monofisismo y el diofisismo. A pesar de contar con algunos apoyos entre el clero monofisita de Armenia y el norte de Siria, produjo el rechazo de Sofronio, el patriarca de Jerusalén. La otra gran medida de Heraclio para tratar de superar la conflictividad interna consistió en el bautismo forzoso de los judíos en el año 630. Tales medidas y la gloria alcanzada por Heraclio resultaron fugaces. La autoridad de Shahrbarāz apenas sobrevivió cuarenta días, desde el 27 de abril hasta su asesinato el 9 de junio de 630. Media docena de efímeros reyes y pretendientes al trono del Erānshahr se sucedieron en unos meses, circunstancia que sumió al imperio en la anarquía. Hasta que Boran, la hija de Cosroes II, se hizo con el trono gracias al apoyo de Farrukh Hormizd, el líder de la facción parta, y se inició un breve periodo de estabilidad. Dado que el acuerdo entre Heraclio y Shahrbarāz había expirado por la muerte de este, con un ejército romano acantonado en el Éufrates, el nuevo régimen de Boran envió una embajada para negociar un nuevo tratado, por el que se vio obligado a importantes concesiones.

Hacia finales de 631 o principios del año siguiente, Boran fue destiuida por su hermana Azarmeduhk, cuyo reinado tampoco resultó duradero, y se abrió otro nuevo periodo de incertidumbre hasta que Yazdegerd, un adolescente nieto de Cosroes II, asumió el trono en el año 632. Aunque el *shāhānshāh* Yazdegerd III fue reconocido por todas las facciones de persas y partos, a juzgar por la numismática, no ejerció un dominio efectivo sobre todo el imperio: los partos, cuyas bases de poder se hallaban en el norte, no acuñaron monedas con

su efigie. La estabilidad propiciada por este joven y enérgico gobernante llegaba demasiado tarde. La tradición del *Khwadāy-Nāmag*, el *Libro de los Reyes*, asegura que, cuando Kavād II murió asesinado, «los enemigos estaban en marcha y desde las [regiones] árabes soplaban fuertes vientos».[17] Tras la muerte de Kavād II en 628, cuando el niño rey Ardashir III se ceñía la corona, los árabes iniciaron los ataques contra el Erānshahr.

LA TEMPESTAD DEL DESIERTO

Las interpretaciones acerca del modo en que se produjo la conquista islámica del Creciente Fértil suelen diferir entre la perspectiva propia de arabistas como Hugh Kennedy o Fred McGraw Donner, con respecto a la de bizantinistas como Walter Kaegi o José Soto Chica. Tales divergencias resultan habituales en los estudios de cualquier proceso de conquista, lo que implica dos líneas analíticas bien diferenciadas. Mientras que unos se centran en el papel desempeñado por los conquistadores, considerados los protagonistas del cambio histórico, la perspectiva «indígena» estudia las transformaciones sobre el territorio y la sociedad sometidos. Esta doble vertiente suele ir pareja con una predisposición de aceptar los datos y la perspectiva de las fuentes textuales procedentes de un ámbito u otro. Desde el siglo XIX, los estudios realizados por arabistas y orientalistas se han caracterizado por otorgar una primacía absoluta a las fuentes árabes y emplear, de forma acrítica, materiales narrativos extremadamente tardíos, a veces elaborados seis o nueve siglos después de los hechos. Esta actitud ha ido mutando hacia posiciones más escépticas hasta que, en la década de 1970, una corriente revisionista liderada por Patricia Crone y Michael Cook concluyó que las tradiciones árabes en torno a la expansión del islam fueron redactadas con objeto de recurrir al pasado para justificar el presente. Las obras ofrecerían respuestas a disputas legales y sociopolíticas propias de su época, al tiempo que reproducen un amplio abanico de clichés narrativos. Este hipercriticismo ha creado una brecha con respecto a una corriente más optimista acerca del valor de las fuentes árabes tempranas, lo que redunda en interpretaciones radicalmente distintas. Las diferencias que el lector hallará en las obras históricas no solo obedecen a asumir la «visión de los

vencedores» o la de los vencidos, sino, sobre todo, al grado de fiabilidad que se otorgue a las fuentes árabes.

A los relatos de conquista se les denomina, en lengua árabe, *futūh* (plural de *fath*), un término derivado de la raíz «abrir», con una fuerte resonancia coránica, al plasmar la idea de que fue la Divinidad quien propició la «apertura» de un territorio al islam. Por consiguiente, tales conquistas no fueron concebidas como simples acciones militares, «sino como el derrocamiento de regímenes impíos y de jerarquías ilegítimas, y como la apertura de sus pueblos a la nueva revelación y providencia».[18] De ahí que cualquier hecho referido por la tradición islámica, por insólito o inverosímil que resulte, apenas sea cuestionado por los compiladores posteriores. Los relatos de los *futūh* se elaboraron a partir de los *ajbār*, anécdotas o noticias breves de tradición oral, muy semejantes a los hadices, cuajados de lugares comunes que se repiten a lo largo de los distintos episodios de las conquistas islámicas. El carácter heterogéneo de los *ajbār* queda reflejado en la existencia de distintas versiones para un mismo hecho y, dado que se recopilaron como narraciones independientes, pudieron producirse errores al otorgarles orden cronológico. Los tradicionalistas concebían la expansión islámica como una tarea divina impuesta según los parámetros del *ŷihād*, por tanto, los conquistadores son retratados con el mismo espíritu reverencial que, en el mundo cristiano, existía en torno a los santos. En muchos aspectos, los *futūh* se asemejan más a los cantares de gesta que a unas crónicas europeas ya de por sí tendenciosas.

Dado que carecemos de fuentes no árabes acerca de la vida de Mahoma, debemos recurrir, con el debido excepticismo, a la tradición islámica para las primeras acciones de sus sucesores. Tras la muerte del Profeta el 8 de junio de 632, los *ansār* o medinenses se reunieron para elegir a un nuevo líder de la comunidad islámica, sin contar con los *muhājirūn*, los emigrados de La Meca. Al saber el motivo de su reunión, Abū Bakr –padre de Aixa y suegro de Mahoma– y ‘Umar –otro suegro, padre de Hafsa– se presentaron ante ellos para advertirles de que cualquier intento de caudillaje ajeno a los coraixíes desencadenaría una guerra civil, pues solo ellos contaban con el respaldo de la *umma*. La oferta de los *ansār* de elegir a dos líderes que gobernasen de forma

conjunta desembocó en una violenta discusión, tras la cual ʻUmar se apresuró a jurar lealtad a Abū Bakr, un ejemplo imitado por todos.[19] En un principio, ʻAlī ibn ʻAbī Tālib, primo y yerno de Mahoma, se negó a reconocer su autoridad y hubo un altercado con ʻUmar en casa de su esposa Fátima. Aunque después hicieron las paces, este incidente supuso el primer paso hacia el conflicto armado que condujo a la división entre suníes y chiíes.

La muerte del Profeta abrió varios interrogantes acerca de la naturaleza de los vínculos de lealtad en torno a su jefatura, de las bases de legitimidad de su gobierno –ya fuera religiosa o política– y del modo de elegir a un sucesor. Esto último podía residir en el consenso (*shūrā*) siguiendo las tradiciones tribales, en el mérito religioso (*sābiqa*) o en el parentesco (*qarāba*).[20] Los *ansār*, que aún mantenían la fe islámica, consideraban que su lealtad a La Meca –ya fuera hacia los *muhāyirūn*, los primeros musulmanes, o la antigua aristocracia coraixí– había expirado con la muerte de Mahoma y deseaban restaurar el control político sobre Medina. La oferta de un liderazgo conjunto habría sido un intento de hallar un compromiso. Por su parte, Abū Bakr y ʻUmar defendían una jefatura electa entre los Quraysh, la única tribu que poseía el prestigio y las clientelas necesarias para ejercer tal hegemonía sobre la base de una legitimidad religiosa. Por último, la postura de ʻAlī reflejaba el deseo de establecer una sucesión dinástica con arreglo a un liderazgo hereditario. Con el tiempo, afloraron las rivalidades y conflictos de intereses entre los Compañeros del Profeta y la aristocracia mecana formada por coraixíes que habían abrazado de forma tardía el islam.

De este modo, Abū Bakr se convirtió en el primer califa, el *jalīfat Rasūl Allāh* o «sucesor del mensajero de Dios». Para desvincular el cargo de cualquier carácter personal, las posesiones del Profeta adquiridas por conquista, en forma de bienes, rentas y usufructos, pasaron a ser propiedad de la *umma*. Abū Bakr despojó de una parte sustancial de su herencia a la familia del Profeta, incluida su propia hija Aixa. Sin embargo, el mayor desafío al que tuvo que enfrentarse fue la desintegración de las estructuras políticas fraguadas por Mahoma, que, en su forma más elemental, suponía el pago de tributos por las cabilas. La obligación de satisfacer un impuesto anual, en lugar de una limosna voluntaria, parece iniciarse en el año 9 H (630), en vida de Mahoma. Para entonces, solo

un puñado de tribus del Hiyaz y del nordeste de Medina eran tributarias y muchas se negaron a seguir siéndolo bajo el recién nombrado califa, lo que desencadenó las guerras Ridda. A pesar de conocerse como «guerras de apostasía», entre las tribus rebeldes había algunas que se habían sometido políticamente al islam, pero se negaban a compartir la identidad religiosa, además de cabilas sin contacto alguno con el Estado islámico o incluso que seguían a sus propios profetas. Debemos, por tanto, entender las guerras Ridda como una sucesión de campañas destinadas a afianzar y extender la autoridad del califa sobre todos los árabes.



Figura 30: El templo de Bel de Palmira, construido en el año 32 d. C. Situada en el desierto de Siria, esta ciudad dominaba el tráfico caravanero y se convirtió en la capital del efímero imperio de la reina Zenobia entre los años 268-272. (Library of Congress).

Abū Bakr repartió sus menguados recursos militares en varios cuerpos de ejército que actuaron contra las distintas confederaciones tribales. Asignó el mando de la hueste más numerosa a Jālid ibn al-Walīd, un miembro prominente de la aristocracia mecana, que dirigió una expedición contra el

corazón de la península arábiga, la región de Yamama, donde tenía sus bases el profeta Musaylima, esto es, la poderosa tribu de los Banū Hanifa. La tradición islámica fecha las guerras Ridda en el año 11 de la Hégira, de modo que, en marzo del año 633 de nuestra era toda Arabia se hallaba bajo la autoridad de Abū Bakr. En ese momento se propuso extender las campañas hacia Palestina, Siria y Mesopotamia, para retomar la labor iniciada por Mahoma y vengar la derrota de Mu'ta a manos de los gasánidas.

En ese momento, las provincias romanas de Arabia y Palestina no podían ser más vulnerables. Durante el Principado, en el apogeo de Roma, las legiones estuvieron acantonadas en fortalezas con planta en forma de naipe, aunque en oriente muchos efectivos residían en ciudades.[21] Tras la anexión del reino nabateo en 106 d. C., Roma estableció una línea de campamentos, torres y graneros fortificados a lo largo de la Vía Traiana Nova, que unía el puerto de Ayla con Bosra y Damasco. Por entonces, la defensa fronteriza romana no consistía en aguardar tras los muros de las fortalezas, sino en enfrentarse al enemigo a campo abierto a menudo más allá de la frontera. Un sofisticado servicio de inteligencia les permitía conocer los potenciales movimientos hostiles y acometer ataques preventivos fuera del territorio romano. El antiguo campo de batalla de Kalefeld, al sur de Hannover, constata la presencia militar romana en lo más profundo de la *Germania libera* a principios del siglo III d. C. En el *Limes Arabicus*, las patrullas romanas se adentraban en el Hiyaz a lo largo de las rutas caravaneras, en dirección a Yemen;[22] ejercían labores fiscales y policiales, tanto en la ruta del incienso como en el puerto de Ayla, que recibía mercancías del Índico. Se han hallado grafitis del *ala Gaetorum* en una calzada que conducía hasta Deda (al-Ula, Arabia Saudí), setecientos cincuenta kilómetros más allá de la frontera romana, y existen evidencias epigráficas a lo largo del Wādi Sirhan de guarniciones de la Legio III Cyrenaica hasta al-Jawf, al norte de Dūmat al-Jandal, en lo más profundo del desierto sirio, a quinientos cincuenta kilómetros al sudeste de Bosra. El *limes* romano no consistía en una línea bien definida, sino en una amplia franja territorial donde el dominio romano se diluía en el desierto y podía ejercerse sin la necesidad de ocupación militar, gracias a una mezcla de diplomacia, vínculos comerciales y *poder blando*.

Esta filosofía cambió tras los desórdenes del siglo III. A finales de esta centuria, se construyeron murallas en torno a las ciudades y, durante la Tetrarquía, se erigieron otras fortalezas legionarias de menor tamaño, con muros más sólidos, defendidos por altas torres, concebidos para soportar asedios. A estas fortificaciones se sumaba una sucesión de fuertes a lo largo de los ejes de comunicación y las defensas naturales, a veces de planta cuadrada, llamados *quadriburgia*, como Qasr Bshir, en la actual Jordania. A principios del siglo IV, el emperador Constantino trasladó la mayor parte de las tropas desde las fortalezas legionarias a las ciudades, que se convirtieron en los pilares del sistema defensivo del Bajo Imperio. Las legiones se redujeron en tamaño y se dividieron en destacamentos, al tiempo que se establecía la distinción entre tropas fronterizas (*limitanei*) y ejércitos de campaña (*comitatenses*). Las fortalezas legionarias de Udruh y El-Lejjun en Jordania, de grandes muros defendidos con torres que delimitan una superficie de 4,7 hectáreas, parecen confirmar esa reducción de efectivos a un millar de hombres. La filosofía de esta defensa «pasiva» consistía en forzar al enemigo a acometer largos asedios y privarle de provisiones si se adentraba en territorio romano, al tiempo que se movilizaban los ejércitos de campaña hacia el sector fronterizo que se viera amenazado. Una densa red de fortalezas y ciudades posibilitaba una defensa en profundidad, por lo que la pérdida de un enclave no suponía el colapso de todo el sistema. En caso de acciones ofensivas dentro del *Barbaricum*, esta red de ciudades fortificadas actuaba como puntos de abastecimiento y refugio a las huestes. Todo ello supuso que el ejército romano se viera cada vez más involucrado en acciones de asedio, en las que, en ocasiones, participaba la población civil.[23]



Figura 31: El Wādī Sirhan es una depresión que constituía la ruta de tránsito principal desde la península arábiga hasta Siria, a través del oasis de Azraq donde hubo una guarnición romana, al igual que en su otro extremo, en Dūmat al-Jandal, ambos con tropas de la Legio III Cyrenaica. Hacia el siglo VII, el control de este paso estratégico de 140 km dependía de los auxiliares gasánidas. (Library of Congress).

La arqueología del *Limes Arabicus* constata que, hacia la transición entre los siglos III y IV, algunos fuertes y torres fueron reocupados, al tiempo que se construían otros, la mayoría en pasos y *wādi-s* que conducen al Wādī Arabá y el corredor costero, además de graneros fortificados similares a los *centenaria* del norte de África. Un fenómeno que coincide con las primeras menciones en las fuentes textuales a las incursiones de los beduinos. Estos enclaves empezaron a abandonarse en el siglo V, de modo que, a principios del VII, la defensa fronteriza recaía, en su mayor parte, sobre aliados árabes como los gasánidas.[24] Las cabilas de los pueblos federados constituían una pieza clave en el sistema defensivo romano; acampaban en las proximidades de las grandes ciudades, como Emesa, y la lealtad se aseguraba con la entrega de oro, armas, provisiones y cargos dentro de la jerarquía imperial. En época de Justiniano, los reyes gasánidas ostentaban el rango de *phylarchos* y las confederaciones tribales

competían entre sí por desempeñar esta prestigiosa labor. Aparte de estos efectivos federados, Walter Kaegi considera probable que en la Arabia romana y en las tres provincias de Palestina solo existiera un puñado de guarniciones, la más importante en Cesarea, junto con otras de doscientos soldados en torno a la depresión del mar Muerto y el Jordán. Tropas mediocres, más dedicadas al bandolerismo que a combates en línea.[25] Los veteranos se concentraban más al norte, con unos mil quinientos soldados en Antioquía y algunos centenares en Calcis. En el Levante, los recursos militares se concentraban en el norte de Siria y la Alta Mesopotamia, en una red de atalayas, fortalezas y ciudades fortificadas para hacer frente a la mayor amenaza, el Imperio sasánida.

En la década de 630, es posible que la demografía de las provincias orientales del Imperio romano se hallaran en su punto más bajo desde hacía cuatrocientos o seiscientos años.[26] Una vez finalizada la guerra romano-sasánida, Heraclio ordenó una desmovilización general para mitigar los problemas financieros. Las autoridades imperiales habían prohibido a la población civil la posesión de armas; una medida destinada a garantizar la estabilidad interna, que, no obstante, dificultaba el reclutamiento de efectivos en caso de una invasión. La defensa de un amplio territorio como el sur del Levante dependía, en definitiva, de los federados árabes, junto con un puñado de soldados profesionales y, en menor medida, en el mantenimiento de torres y fortines por los terratenientes y sus modestas huestes privadas.[27]

La filosofía militar bizantina, expuesta en tratados como el *Strategikon* y el *De re militari* elaborado en el siglo IV por Flavio Vegecio, consistía en evitar las batallas a campo abierto para, en su lugar, acometer una guerra de desgaste. La defensa pasiva del Bajo Imperio había alcanzado el paroximo en el siglo VI: en palabras de Procopio de Cesarea, la reacción romana ante la invasión persa de 540 consistió en que los *limitanei* se refugiaran en las ciudades amuralladas con la población civil, «lejos de albergar la idea de enfrentarse al enemigo o de interponerse en el camino de su paso, sino protegiendo sus fortalezas como cada cual pudiera»,[28] en espera del auxilio de los ejércitos de campaña. Esta filosofía militar pudo resultar efectiva ante las algazúas de los nómadas del desierto, dada la ineficacia en asedios que las fuentes atribuyen a los árabes. Aunque en el año 633 sus ambiciones iban mucho más allá del saqueo.

La invasión agarena se inició cuando el imperio se hallaba en el proceso de restaurar su autoridad sobre los territorios ocupados por las huestes del Erānshahr, con la distribución de tropas por las provincias y la creación de nuevas estructuras de poder.[29] La evacuación de las guarniciones sasánidas, en virtud del tratado de julio de 629, debió de llevar meses, ya que las había incluso en Asuán, en el Alto Egipto. Puesto que Shahrbarāz se internó en territorio persa en septiembre de ese mismo año, buena parte del contingente iría con él..., justo cuando tuvo lugar la incursión musulmana en Palestina que se saldó con la derrota en Mu'ta. En 630-631, los árabes amenazaron de nuevo la frontera romana y lograron que se sometieran al islam las autoridades de Ayla, un relevante puerto del mar Rojo no muy lejos de la actual Áqaba. Tal circunstancia dejaba la provincia de Palestina Tertia expuesta a las depredaciones árabes.

Desde Ayla existen tres posibles rutas hacia el norte: marchar hacia Gaza por el corredor costero, más allá del desierto del Néguev; o bien avanzar por Wādī Arabá, una prolongación meridional del valle del Jordán que se extiende desde el mar Muerto hasta el golfo de Áqaba; o bien por la antigua Vía Traiana Nova, que corre paralela a esta depresión por el este. La literatura *futūh* resulta contradictoria, ya que las fuentes mencionan hasta cuatro caudillos árabes que invadieron Palestina desde principios de 634: Shurahbīl ibn Hasana, 'Amr ibn al-Ās, Abū 'Ubayda y Yazīd ibn Abī Sufyān.[30] A este último le acompañaba su hermano Mu'āwiya, que, años después, se convirtió en el primer califa omeya. Las huestes parecen formadas por unos tres mil hombres de promedio y un total de veinticuatro mil efectivos procedentes de las tribus del Hiyaz y Yemen. Según al-Tabarī,[31] la fuente que nos aporta el relato más pormenorizado, 'Amr tomó la ruta costera de La Meca a Siria próxima al mar Rojo, mientras que Abū 'Ubayda, Shurahbīl y Yazīd siguieron el camino de Tabuk hacia Balqā, en la meseta al este del Jordán. Resulta difícil precisar si, en realidad, se trataba de ataques simultáneos o de sucesivos refuerzos a un contingente inicial. Sobre la base de una fuente siria desconocida, la *Crónica Mozárabe* (8) más bien describe una campaña *in crescendo*, iniciada con simples algaradas, asaltos a ciudades fronterizas y después una invasión abierta:

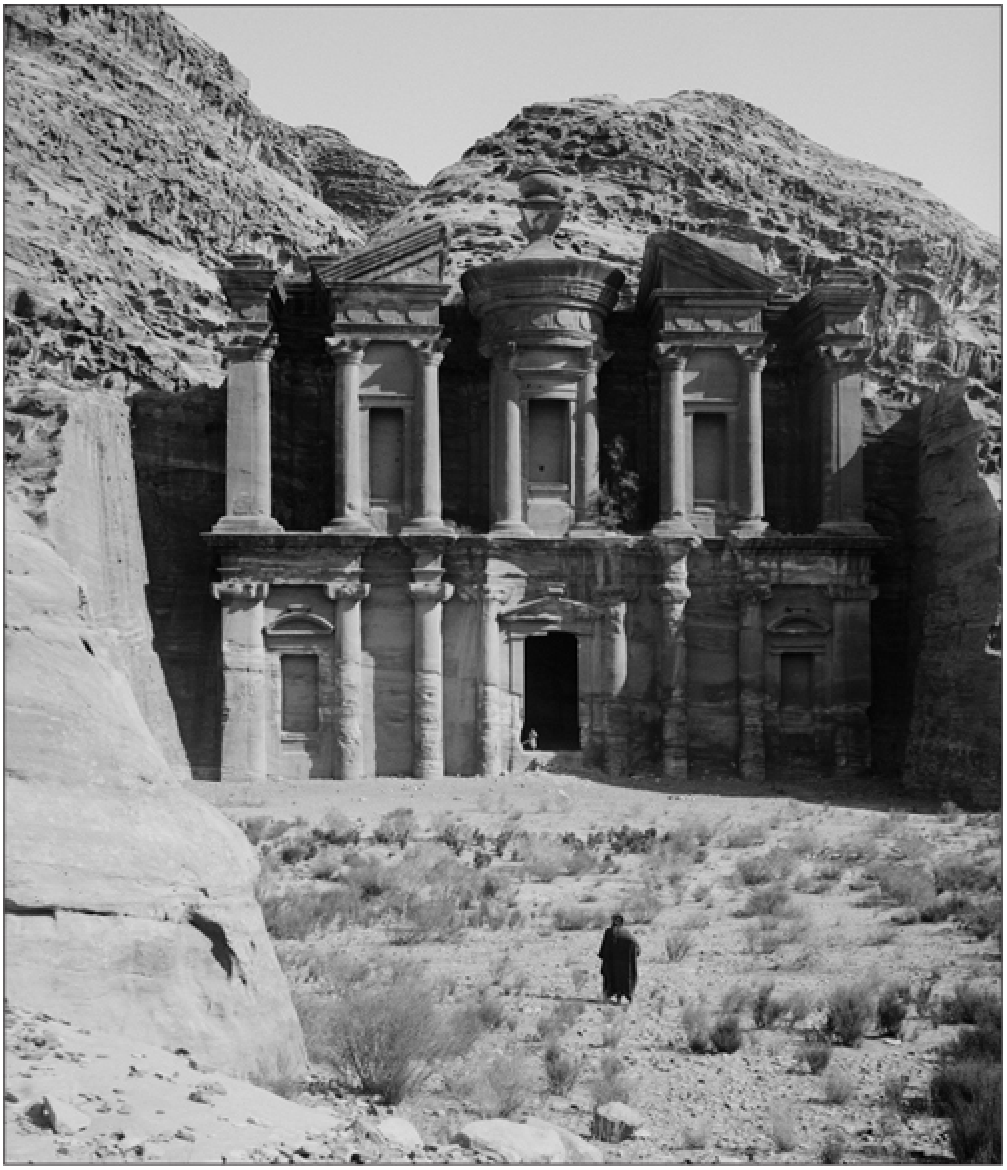


Figura 32: La ciudad nabatea de Petra se halla en un angosto valle, al este del Wādī Arabá, la depresión que se extiende desde el mar Muerto hasta el golfo de Aqaba. Por ello, dominaba la ruta del incienso hacia Palestina y sus edificios excavados en roca reflejan la fuerte helenización del reino nabateo. (Library of Congress).

> Los sarracenos […] devastan las provincias, no tanto con una invasión abierta cuando con furtivas incursiones. Así, con habilidad y engaños, no con el ejército, atacan las ciudades fronterizas del imperio y luego, sacudiéndose el yugo de su cerviz, se rebelan abiertamente.

Las fuentes árabes, por el contrario, presentan las distintas acciones obedeciendo a un minucioso plan elaborado por Abū Bakr. Un *topos* muy común en los *futūh* consiste en que el conquistador musulmán mantenga una estrecha relación epistolar con el califa, que se muestra capaz de prever los

hechos futuros y le da instrucciones tan detalladas que pueden incluir desde las tácticas a emplear en una batalla hasta las cláusulas de los pactos de capitulación. Estos relatos solo reflejan la relación ideal entre un clarividente califa y unos comandantes que actúan en todo momento bajo los dictados de la autoridad islámica, aunque debían de obrar de una forma mucho más autónoma. Las primeras incursiones islámicas en Palestina suponían una continuación natural de las algazúas de época preislámica. La ventaja de estas fuerzas de jinetes e infantería montada en dromedarios, residía, precisamente, en la enorme movilidad estratégica, la capacidad de improvisación ante diversas circunstancias y una celeridad en la respuesta que sería imposible si dependieran de las instrucciones de Medina, a más de mil kilómetros –unos veinte días de viaje– más allá del desierto. Capaces de operar de forma conjunta o independiente, de asestar golpes de mano e internarse de nuevo en el desierto, gracias al uso de dromedarios y la capacidad de abastecerse «sobre el terreno», los árabes podían adentrarse en territorio enemigo, sondear su capacidad defensiva y, en caso de éxito, dar pie a que otras partidas se sumaran a la ofensiva, lo cual les permitiría suplir el precario servicio de inteligencia de la época. La defensa «pasiva» romana, que consistía en refugiarse tras las murallas confiando en la inexperiencia árabe en asedios, dejaría la campiña y las aldeas expuestas al saqueo. Llama la atención la escasa dependencia de la figura de algún comandante carismático. Las continuas guerras de Mahoma debieron de fraguar un experimentado cuadro de mandos que, si bien contaba con un amplio margen de maniobra para actuar según su propio criterio y satisfacer sus ambiciones, parece operar de acuerdo con un planteamiento global. Líderes como Jālid ibn al-Walīd o ʿAmr ibn al-Ās demostraron su audacia y genio militar al explotar el desorden producido por veinticinco años de guerra romano-sasánida, el repliegue de las tropas persas de Egipto y Siria en 629 y el «interregno» del Erānshahr entre 628 y 632.

Fred McGraw Donner[32] considera que las acciones iniciales de los musulmanes estaban encaminadas a fraguar las alianzas con los árabes que habitaban en los márgenes del imperio. Aunque se ha debatido si la disolución del reino gasánida en pequeñas jefaturas habría debilitado la frontera romana, este pueblo combatió como federado hasta la pérdida de Siria y después

muchos de sus líderes se refugiaron en la Romania. Los musulmanes, en cualquier caso, comenzaron a devastar el sur de Palestina. La ciudad de Areópolis, situada a treinta kilómetros al norte de Mu'ta, fue la primera en capitular ante Abū 'Ubayda. Las autoridades romanas, que hasta entonces habían considerado tales acciones como simples razias de saqueo, descubrieron que se trataba de una amenaza mucho más grave. El *dux* Sergio salió a su encuentro desde Cesarea con trescientos jinetes del ejército de campaña, reforzados con contingentes de samaritanos y aliados árabes. Sin embargo, fue sorprendido y derrotado en Wādī Arabá. Logró replegarse hacia Gaza, donde reunió efectivos de refresco, y el 4 de febrero, una vez más, fue sorprendido, esta vez en inferioridad numérica, en la batalla de Datin. La hueste romana resultó masacrada y el propio Sergio perdió la vida. Redactada en Palestina en torno al año 634, la *Didascalia de Jacob*, un alegato contra la religión judía, describe, desde la perspectiva de un judío converso, la muerte de Sergio y contiene la primera referencia escrita acerca de Mahoma:

> Cuando el Candidato [Sergio] fue asesinado por los sarracenos, yo estaba en Cesarea y me dirijo en barco a Sicamina; y se decía: el Candidato ha sido asesinado. Y los judíos tuvimos una gran alegría. Se decía también que el profeta había aparecido, viniendo con los sarracenos, y que anunciaba la venida de Cristo, el Ungido que había de venir. Y yo, una vez que hube llegado a Sicamina, me hospedé en casa de un anciano muy versado en la Escritura, y le digo: «¿Qué me dices […] sobre el profeta que ha aparecido con los sarracenos?» y me responde gimiendo profundamente: «Es un falso profeta. ¿Acaso, pues, los profetas vienen con armas y carro? Realmente, obras de desorden son los acontecimientos actuales y tengo miedo de que el primer Cristo que vino, al que adoran los cristianos, fuese el enviado por Dios, y en su lugar recibiremos a Hermolao [el Anticristo]. Isaías dijo, en efecto, que los judíos tendríamos el corazón errado y endurecido hasta que fuese devastada toda la tierra. Pero ve, señor Abraames, e infórmate sobre el profeta que ha aparecido». Y yo, Abraames, habiéndomelo tomado con celo, oí de los que se encontraron con él nada verdadero encuentras en el llamado profeta, sino derramamientos de sangre humana. Dice también que tiene las llaves del paraíso, lo que es increíble.[33]

Este texto apologético refleja el escatológico ambiente en el que se desarrollaron las invasiones árabes. En el Evangelio, Jesús había anunciado una segunda llegada que tendría lugar antes del juicio final. El advenimiento del Hijo del Hombre estaría precedido por una época de disturbios, además de guerras, plagas y hambrunas, tras una brutal persecución contra sus seguidores en la que surgieron los falsos profetas.[34] Las crípticas profecías incluyen la

aparición de un falso profeta que empujará a los hombres a adorar a la Bestia, a quien las epístolas de san Juan llaman Anticristo y entre los judíos se conocía como Hermolao.

La *Didascalia de Jacob* también refleja la hostilidad hebrea hacia las autoridades romanas, puesto que Heraclio les había forzado a bautizarse cuatro años antes. Esto pone de relieve el posible apoyo que los judíos pudieron mostrar a los conquistadores árabes. Otro relato más o menos coetáneo, que incluye la segunda mención escrita a Mahoma, procede de Sebeos, un obispo e historiador armenio del siglo VII, según el cual, tras el repliegue persa de Siria y Palestina, los judíos se hicieron fuertes en Edesa e impidieron la entrada de las tropas romanas. Solo reconocieron la autoridad de Heraclio cuando este ordenó sitiar la ciudad. Después, enviaron emisarios a «los hijos de Ismael» para informarlos «de su relación de sangre según el testimonio de las Escrituras»:

> En ese momento cierto hombre de entre los hijos de Ismael cuyo nombre era Mahmet, un comerciante, como si fuera por mandato de Dios se les presentó como un predicador [y] el camino a la verdad. Les enseñó a reconocer al Dios de Abraham, en especial porque estaba instruido e informado sobre la historia de Moisés.[35]

Mahoma habría alejado a los árabes de sus cultos vanos, legisló para ellos y les informó de que Palestina era «la tierra que Dios había prometido a Abraham y a su descendencia». El libro del Génesis, en efecto, establece que Abraham tuvo como hijo legítimo a Isaac, del que desciende el pueblo de Israel. Tuvo un segundo vástago con Agar, una esclava egipcia, que fue llamado Ismael y se convirtió en el antepasado de los árabes, de ahí que se les denomine ismaelitas o agarenos.[36] En palabras de Sebeos, al saber que Palestina les correspondía por derecho, los ismaelitas acudieron con una hueste para reclamársela a Heraclio, quien les contestó: «Esta tierra es mía, tu parte de herencia es el desierto. Ve en paz a tu tierra». Solo entonces los árabes habrían iniciado la conquista del Levante. Este enigmático texto puede reflejar tanto los vínculos étnicos que se atribuían a árabes y judíos, con arreglo a las genealogías bíblicas, como las similitudes que, en ese momento, podían existir entre la religión hebrea y la islámica.

Sobre la base de estas dos obras, Patricia Crone y Michael Cook desarrollaron la teoría de que las conquistas árabes tempranas habrían sido un movimiento religioso inspirado en el mesianismo judío cuyo objetivo consistía en recuperar la Tierra Prometida.[37] El uso más antiguo del término «musulmán» se documenta en la Cúpula de la Roca de Jerusalén, un edificio construido en 691. No se atestigua su empleo, aparte de la tradición islámica posterior, hasta bien entrado el siglo VIII. Sin embargo, el nombre más antiguo para los «árabes de Mahoma», constatado hacia la década de 640, en griego es *magaritai* y en siríaco *mahgraye*, cuya equivalencia árabe es *muhāyirūn*, «emigrados». Mientras que los *mahgraye* son los descendientes de Abraham a través de Agar, la palabra *muhāyirūn* define a quienes participan en una hégira. Crone y Cook exponen ejemplos del uso temprano de «hégira» en contextos donde la emigración se produce desde Arabia hacia los territorios recién conquistados y proponen que los *mahgraye* de las fuentes siríacas serían agarenos que participaron en un éxodo hacia la Tierra Prometida. A pesar de que esta teoría no ha tenido mucha aceptación entre los investigadores occidentales, y menos aún entre los eruditos árabes, pone de manifiesto el abismo existente entre la tradición islámica, plasmada en el siglo IX, con respecto a las fuentes no árabes coetáneas a la conquista.

LA ESPADA EN MANOS DE ALÁ

El 23 de agosto de 634, Abū Bakr falleció de muerte natural y le sucedió ʻUmar ibn al-Jattāb, apodado al-Faruq, «quien distingue lo correcto». Umar I fue el primer sucesor de Mahoma en adoptar el título de *amīr al-muʾminīn*, «príncipe de los creyentes», y bajo su firme mandato el califato completó sus conquistas más significativas. Según la tradición, desde el primer momento habría mostrado una visceral hostilidad hacia Jālid ibn al-Walīd, el responsable de la derrota musulmana en Uhud y de la victoria islámica sobre Musaylima. Esta enemistad es probable que obedezca a conflictos entre los Compañeros del Profeta y la aristocracia mecana que había abrazado de forma tardía el islam.

Poco antes del ascenso de ʻUmar a la dignidad califal, los *futūh* atribuyen a Jālid el inicio de la conquista de la Mesopotamia sasánida. Según al-Tabarī, que

sigue un relato de Sayf ibn ʿUmar (*ob*. 780/796), un tradicionalista de Kūfa, una vez que Jālid «terminó con los asuntos de Yamama» recibió una misiva de Abū Bakr:

> Continúa hacia Irak hasta que entres en él. Comienza con la puerta de entrada a la India, que es Ubullah [Basora]. Haz que el pueblo de Persia y las naciones bajo su dominio se muestren pacíficas.[38]

Situada hacia el centro de la península arábiga, Yamama había sido la desértica región donde Jālid derrotó al profeta Musaylima. En respuesta a las órdenes del califa, el caudillo mecano habría marchado con sus hombres hacia el Sawād, la «tierra negra», que constituye la fértil región meridional de Mesopotamia. Las ciudades de Banigya, Barusma y Ullays aceptaron someterse a cambio del pago de la *ŷizya*, pero, en lugar de adentrarse en Mesopotamia hacia Basora, Jālid habría marchado hacia el norte, remontando el Éufrates, el límite occidental del Erānshahr, hasta al-Hīra, la antigua capital de los lajmíes. Tres décadas antes, en 602, Cosroes II había depuesto a su rey Nu'man III con el pretexto de no haberlo apoyado durante la rebelión de Bahrām Chobin y, después, se anexionó el territorio. Esta decisión pudo acarrear unas dramáticas consecuencias estratégicas, ya que, tan solo ocho años después, un contingente de dos mil *asvārān* y tres mil aliados árabes fue derrotado por la cabila de los Banū Shayban en la batalla de Dū Qār. La desaparición de un Estado tapón árabe al sudoeste del Eúfrates, cuya influencia se extendía por la península arábiga, debió de debilitar la frontera del Imperio persa. Una vez en al-Hīra, ciudad que carecía de murallas, Jālid anunció a sus habitantes:[39]

> Os llamo a Dios y al Islam. Si respondes a la llamada, entonces eres musulmán: obtienes los beneficios que ellos disfrutan y asumes las responsabilidades que ellos tienen. Si te niegas, entonces [debes pagar] la *ŷizya*. Si rechazas la *ŷizya*, traeré contra vosotros tribus de gentes más ansiosas por la muerte que vosotros por la vida. Entonces lucharemos contra vosotros hasta que Dios decida entre unos y otros.

Ante esta disyuntiva, los lajmíes habrían preferido conservar su religión cristiana y pagar la *ŷizya*. Este pasaje reproduce un *topos* de los *futūh* que atribuye unas profundas motivaciones religiosas a los conquistadores musulmanes, humildes y sabios ascetas que, mal armados y peor vestidos, desprecian los bienes materiales y se muestran siempre dispuestos al sacrificio

supremo con tal de extender la palabra de Dios. Esta supuesta búsqueda del martirio aún perdura en el imaginario musulmán sobre las primeras conquistas y, en el mundo occidental, ha alimentado la idea de unos fanáticos religiosos a los que no resulta difícil relacionar con el yihadismo moderno. En realidad, los *futūh* presentan una visión idealizada, disonante con los propios hechos que describen: ya sean las reticencias de las tropas a participar en expediciones arriesgadas o poco lucrativas, o las mundanas recompensas que refuerzan el mensaje profético en forma de ricos botines y hermosas cautivas.

Tras la conquista de al-Hīra, Jālid habría proseguido su marcha hacia el norte, remontando el Éufrates. El enorme número y rápida sucesión de grandes batallas en esta campaña desarrollada entre la primavera de 633 y abril de 634 (Ubulla, Walaja, Ullais, al-Hīra, al-Anbar, Ayn al-Tamur...) dificulta asumir la veracidad del relato. El colofón a esta expedición habría sido la batalla de Firaz, el 11 enero de 634, contra las fuerzas combinadas del Imperio bizantino y el sasánida, descrita por al-Tabarī:[40]

> Los romanos y los persas se decían unos a otros: «Este es un hombre que está luchando sobre la base de la religión. Tiene inteligencia y conocimiento. Por Dios, definitivamente saldrá victorioso, mientras que nosotros ciertamente fracasaremos».

Después de este resonado triunfo, Jālid habría sido enviado de regreso al norte de Arabia, a Dūmat al-Jandal, antes de volver a al-Hīra, donde comenzó a elaborar planes para la conquista de Ctesifonte. El relato de al-Tabarī resulta tan inconsistente que incluye una «peregrinación secreta» de Jālid a La Meca, antes de regresar de nuevo a al-Hīra. Allí recibió la orden de Abū Bakr de marchar a Siria para ayudar a otros contingentes musulmanes que, en ese momento, luchaban contra el hermano de Heraclio. Las fuentes árabes resultan confusas acerca del itinerario del cruce del desierto; algunas apuntan por una ruta meridional, pasando por Dūmat al-Jandal, para adentrarse en el Wādī Sirhan. Otras describen una marcha más al norte con escala en Palmira. Un célebre relato épico narra el modo en que Jālid y su hueste de quinientos u ochocientos hombres atraviesan el implacable desierto sirio durante seis días sin agua. Los árabes privaron de líquido a los camellos, antes de dejarlos abrevar y, acto seguido, les sellaron las bocas clavándoles lanzas en los labios. A

medida que pasaban los días y se agotaba el agua, Jālid hizo que se sacrificaran los animales; los árabes se alimentaron con la carne y pudieron beber el agua retenida en los vientres.[41]

Al-Balādhurī describe una ruta norteña según la cual Jālid habría partido de Kūfa el 4 de junio, marchado hacia el noroeste y tomado Palmira, después se adentró en territorio gasánida y, tras varios combates, irrumpió en el camino entre Damasco y Bosra, conquistó esta última ciudad y alcanzó, bordeando el mar Muerto, las cercanías de Agnādayn, donde se reunió con el ejército de ʽAmr ibn al-Ās y lideró a los musulmanes en una decisiva batalla,[42] después de recorrer más de dos mil kilómetros en tres meses para aportar menos de mil hombres, agotados tras una despiadada marcha por el desierto y una interminable sucesión de combates.

O, al menos, eso cuenta la tradición. Basándose en las fuentes no árabes, Patricia Crone considera improbable la participación de Jālid en la conquista de Mesopotamia, ya que la *Crónica de Juzistán*, mucho más próxima geográfica y cronológicamente, pues fue redactada en el año 650, solo menciona a Jālid entre los conquistadores de Siria.[43] Esta célebre marcha por el desierto respondería a los intentos de conciliar diversos relatos de tradición oral que presentaban a Jālid como el conquistador de un elevado número de ciudades a ambos lados del desierto sirio. Estas comunidades habrían deseado atribuir la conquista a un famoso general, por meras cuestiones de prestigio, y, «con el fin de rectificar tales discrepancias y relatos contradictorios, se recurrió a la grandiosa marcha por el desierto, que engrandeció aún más el legado de Jālid al tiempo que vinculaba estrechamente la conquista de Siria e Irak dentro de una narración continua».[44]

Además, existen importantes problemas cronológicos en las campañas islámicas sobre el Imperio persa, tal y como las refiere la tradición islámica, plasmada en la monumental *Historia de los profetas y reyes*, del historiador persa al-Tabarī. Para los libros dedicados a la conquista de Siria e Irak, al-Tabarī se basa tanto en la obra perdida de Sayf ibn ʽUmar como en el *Khwadāy-Nāmag* (*Libro de los reyes*), una obra persa de contenido histórico, independiente de la literatura *futūh*. Parvaneh Pourshariati, un experto en el mundo sasánida, considera que los episodios de la conquista de Mesopotamia que Sayf sitúa en

los años 12 y 13 H (633 y 634 de nuestra era) incluyen menciones anacrónicas a monarcas persas como Kavād II (*reg*. 628), Ardashir III (*reg*. 628-630), Shahrbarāz (*reg*. 630), Boran (*reg*. 630-631 y 632), Azarmadut (*reg*. 630-631) y Farrukh Hormizd (*reg*. 631), incluso a Yazdegerd III, cuyo reinado se inició en el año 632. Por tanto, la cronología expuesta por las fuentes árabes tempranas no es compatible con la que aportan las fuentes persas a través de al-Tabarī y tampoco con las emisiones de monedas sasánidas. Si, tal y como propone Pourshariati, empleamos esta cronología alternativa, las incursiones árabes en Mesopotamia se habrían iniciado en 628, en vida de Mahoma, durante los últimos estertores de la guerra romano-sasánida, cuando ambos imperios negociaban el tratado de paz y en el periodo en que el Erānshahr se vio azotado por disputas entre facciones nobiliarias.[45]



Figura 33: Entre los años 1898 y 1914, el Departamento de Fotografía de la Colonia Estadounidense en Palestina tomó varias fotografías a beduinos en Egipto, el Sinaí y Palestina. Desde la Antigüedad, buena parte de las prácticas marciales adquiría la forma de danza y se organizaban combates simulados al son de la música.

Antes de replantear la fecha de la muerte de Mahoma, tal y como proponen algunos investigadores, cabría señalar una solución más sencilla: que las primeras incursiones árabes en el Erānshahr no fueran islámicas, sino de los Banū Shayban, una cabila bajo la autoridad del matrimonio de profetas Musaylima y Sajāh, cuyo territorio se hallaba al oeste de al-Hīra, de modo que la tradición islámica posterior pudo atribuir al primer califa tales expediciones. Pourshariati considera la batalla de Ubulla como un término *ante quem* para el

comienzo de la conquista árabe de Irak. Tradicionalmente fechada en el año 12 H, en realidad debió de iniciarse poco antes de la coronación de Ardashir III en septiembre de 628, es decir, en el año 7 H. La batalla del Puente, fechada en el 13 H a partir de Sayf, en realidad se libró a finales de la segunda regencia de Boran, poco antes de que Yazdegerd III ascendiera al trono en junio de 632, cuando las disputas entre persas y partos impidieron que el Erānshahr sacara partido a la victoria. En función de estos dos hitos cronológicos, las primeras fases de la conquista musulmana del Erānshahr se prolongaron durante un periodo de casi cuatro años, desde septiembre de 628 hasta junio de 632, aunque la literatura *futūh* condense los hechos en tan solo dos, entre el 12 y 13 de la Hégira (633-634), durante el califato de Abū Bakr.[46]

En esta confusión de fechas, parece cierto que la toma de al-Hīra desencadenó una enérgica reacción sasánida que desembocó en la famosa batalla del Puente, la peor derrota sufrida por los musulmanes en sus primeras conquistas. Siguiendo a Sayf, tanto al-Tabarī como el tardío compilador Ibn al-Athīr (*ob*. 1233) establecen unos indicadores cronológicos contradictorios; afirman que la batalla tuvo lugar durante el reinado de Boran (*reg*. 630-631 y 632), aunque a la vez sostienen que sucedió en el año 13 H (634).[47] La fecha real ha de situarse en algún momento entre 630 y 631, cuando los persas y partos unieron sus fuerzas liderados por el parto Rostam, comandante en jefe del Erānshahr. La tradición islámica presenta a Muthannā liderando las tropas árabes desplazadas a Irak tras la marcha de Jālid. El califa ʻUmar le habría enviado refuerzos al mando de Abū ʻUbayda, quien, tras reunir sus huestes con las de Muthannā, se enfrentó al contingente sasánida liderado por Rostam en la orilla occidental del Éufrates, no muy lejos de la actual Kūfa.

Las fuentes árabes presentan la batalla del Puente como el enfrentamiento entre un ejército de diez mil árabes liderado por Abū ʻUbayda ante una potente hueste compuesta por caballería pesada *asvārān*, infantería de línea y arqueros, junto con un notable contingente de elefantes de guerra. Rostam ordenó que sus hombres se desplegaran tras un canal, que los árabes tuvieron que atravesar por un puente de madera para alcanzar la otra orilla. Los arqueros sasánidas empezaron a causar estragos en sus líneas y Rostam hizo cargar a los elefantes, que devastaron la formación árabe. En el combate subsiguiente, pereció el

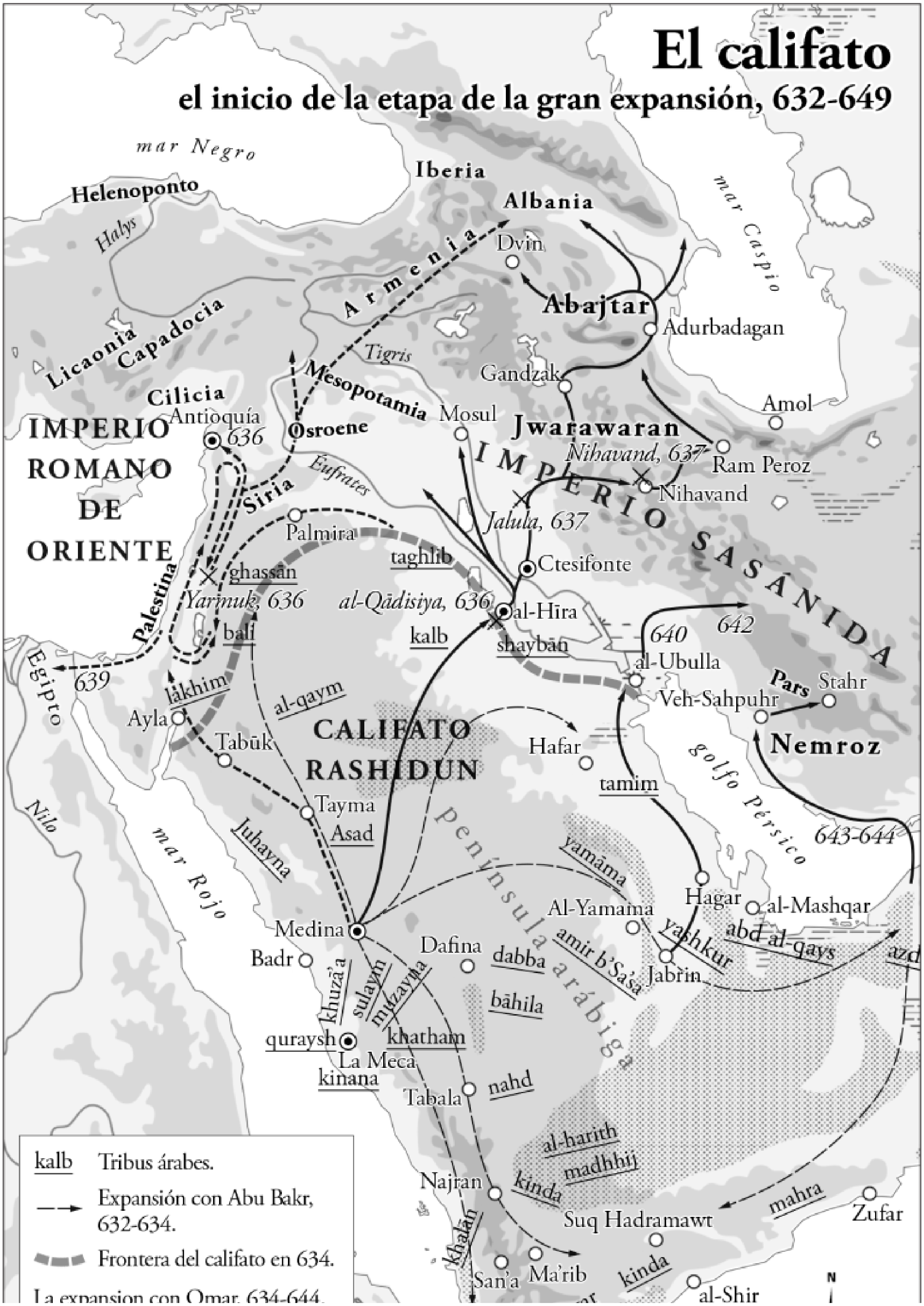
propio Abū ʻUbayda. Con el canal a la espalda, las tropas islámicas se encontraron sin posibilidad de retroceder, al formarse un cuello de botella en torno al puente, de modo que fueron masacradas. A duras penas, Muthannā logró reunir a los supervivientes y se retiró hacia el desierto; poco después, falleció a causa de las heridas recibidas en combate.

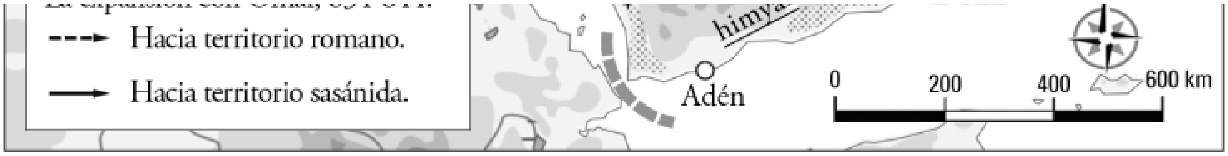
Si bien las iniciales derrotas del Erānshahr pueden achacarse a las guerras civiles entre persas y partos, la principal causa de esta victoria reside en el acuerdo temporal entre facciones durante el reinado de Boran, un hecho confirmado por la numismática, pues existen cecas con su nombre tanto en territorio parto en persa. Sin embargo, el Imperio persa tampoco logró sacar partido a la victoria. Mientras los hombres de Rostam cruzaban el puente en persecución del enemigo derrotado, llegó la noticia de una rebelión en Ctesifonte liderada por el persa Firuzan aprovechando la ausencia del ejército en la capital. Boran fue asesinada poco después y, ante la amenaza de otra guerra civil que «debilitara a los persas y volviera codiciosos a sus enemigos», los soldados amenazaron a Rostam y Firuzan con una rebelión si no alcanzaban algún acuerdo. Por ello, ambos se avinieron a entregarle el trono a Yazdegerd, un nieto de Cosroes II, lo que marcó el fin de las disputas entre persas y partos, aunque fuera demasiado tarde.

LA GUERRA EN SIRIA

Tras la derrota y muerte del candidato Sergio en Datin hacia febrero de 634, Heraclio, que por entonces se hallaba en Damasco, envió un nuevo ejército al mando de su hermano Teodoro para acabar con la amenaza islámica. Teodoro era un general experimentado. En 626 había derrotado al contingente persa de Shahīn, aunque le duplicase en número, durante el fallido asedio a Constantinopla, y después hizo retroceder a los ávaros más allá del Danubio. Las fuentes cristianas, como Nicéforo (*ob*. 806), Sebeos y la *Crónica Mozárabe* (I.9), afirman que Heraclio había advertido a su hermano que no debía librar una batalla a campo abierto con los sarracenos.[48] Tal vez este consejo solo fuera un intento de exonerar al emperador romano del desastre, sin embargo, refleja fielmente la filosofía militar imperante, expuesta en el *Strategikon*. Dadas las

amenazas en Italia, África y Balcanes, unido a las dificultades para reclutar nuevas tropas, Heraclio dependía casi por entero de los armenios y los árabes cristianos. La prematura muerte del jan jázaro no solo había supuesto la disolución de la efímera alianza jázaro-romana, sino que abrió un periodo de conflictos internos en este pueblo nómada que solo superaron en la década de 690.


El califato
el inicio de la etapa de la gran expansión, 632-649
mar Negro
Iberia
Helenoponto
Albania
Halys
mar Caspio
Armenia
Dvin
Abajtar
Adurbadagan
Licaonia
Capadocia
Tigris
Mesopotamia
Gandzak
Amol
Cilicia
Antioquía
636
Osroene
Mosul
Jwarawaran
IMPERIO ROMANO DE ORIENTE
Nihavand, 637
Ram Peroz
Nihavand
IMPERIO SASÁNIDA
Éufrates
Siria
Palmira
Jalula, 637
Ctesifonte
taghlib
ghassân
Yarmuk, 636
al-Qādisiya, 636
al-Hīra
Palestina
kalb
shaybān
640
642
balī
al-Ubulla
Egipto
639
lakhim
al-qaym
Pars
Stahr
Veh-Sahpuhr
Ayla
CALIFATO RASHIDUN
Tabūk
Hafar
Nemroz
golfo Pérsico
tamim
Tayma
Asad
Nilo
mar Rojo
Juhayna
península arábiga
643-644
yamāma
Hagar
al-Mashqar
Al-Yamama
Medina
yashkur
abd al-qays
Dafina
dabba
amir b'Sa'sa
Jabrin
azd
Badr
khuzā'a
sulaym
muzayna
bāhila
quraysh
La Meca
khatham
kinana
nahd
Tabala
al-harith
madhhij
Najran
kinda
mahra
Zufar
Suq Hadramawt
khalān
San'a
Ma'rib
kinda
al-Shir
N
kalb Tribus árabes.
Expansión con Abu Bakr, 632-634.
Frontera del califato en 634.
La expansion con Omar, 634-644.



El 29 de agosto de 634, Teodoro se enfrentó a los árabes en Agnādayn, a unos treinta y siete kilómetros al sudeste de Jerusalén.[49] Ignoramos por qué desatendió las indicaciones de Heraclio, aunque es posible que ʿAmr ibn al-Ās atacara las ciudades costeras y se viera forzado a intervenir. Los dos ejércitos acampados intercambiaron acciones de hostigamiento, en las que, sin duda, los árabes sacaron ventaja, hasta la decisiva (y supuesta) llegada de Jālid ibn al-Walīd. La *Crónica de 640*, escrita en siríaco solo seis años después, describe cómo, tras la jornada de Agnādayn, los árabes devastaron el sur de Galilea y las aldeas al oeste de Jerusalén:

> AG 945 [año 634 d.C.], indicción VII: el viernes 4 de febrero, a la hora novena, hubo una batalla entre los romanos y los árabes de Mahoma en Palestina a doce millas al este de Gaza. Los romanos huyeron, dejando atrás al patricio [Teodoro], el hijo de YRDN, a quien mataron los árabes. Unos 40 000 pobres aldeanos de Palestina fueron asesinados allí, cristianos, judíos y samaritanos. Los árabes asolaron toda la región.[50]

Las huestes derrotadas se retiraron hacia Escitópolis y Pella, en la ribera oeste del Jordán, donde controlaban el paso hacia el mar de Galilea y los accesos a la costa. Una ofensiva islámica por esta depresión desencadenó la batalla de Escitópolis, que supuso un nuevo desastre romano y el hundimiento de la línea defensiva de Heraclio en las montañas de Galilea y los Altos del Golán. La población palestina empezó a refugiarse en las ciudades fortificadas, huyendo de la devastación causada por los árabes. La homilía del patriarca Sofronio de Jerusalén, fechada en 634, describe cómo los ismaelitas asolaban la región y dejaban aisladas a las ciudades:



Figura 34: Mujer beduina acciona un telar de suelo en el interior de una jaima entre Egipto y Palestina, hacia 1898-1914. En doce siglos, los modos de vida de los nómadas del desierto apenas habían cambiado.

> ¿Por qué razón las incursiones bárbaras se multiplican y las falanges sarracenas se han levantado contra nosotros? […] ¿Por qué la efusión de sangre se ha convertido en costumbre y los cadáveres sirven de presa a las aves del cielo? ¿Por qué las iglesias son destruidas y las cruces ultrajadas? […] Los sarracenos recorren comarcas que les han sido prohibidas, saquean ciudades, asolan los campos, entregan las aldeas a las llamas, derriban los sagrados monasterios, plantan cara a los ejércitos romanos, consiguen trofeos en la guerra, añaden victoria sobre victoria, se alinean en masa contra nosotros […] y se vanaglorian de conquistar el mundo entero.[51]

La respuesta a tales interrogantes consistía en que los árabes «se han levantado inesperadamente contra nosotros debido a nuestros pecados y han arrasado todo con un impulso violento y bestial y una resolución impía y atroz». En la Navidad de ese mismo año, Sofronio lamenta que «el ejército de los impíos sarracenos ha capturado la divina Belén y bloquea nuestro paso allí, amenazando de muerte y destrucción si dejamos esta ciudad santa»,[52] en lo que supone una de las manifestaciones más tempranas de la extendida creencia entre el clero cristiano de que las incursiones árabes suponían un castigo divino proféticamente anunciado:

> Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado. Entonces los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que en medio de ella, váyanse; y los que estén en los campos, no entren en ella. Porque estos son días de retribución, para que se cumplan todas las cosas que están escritas. Mas hay de las que estén encintas, y de las que críen en aquellos días porque habrá gran calamidad en la tierra, e ira sobre este pueblo. Y caerán a filo de espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones; y Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan.[53]

Los autores tardoantiguos, en su mayoría clérigos, interpretaron los hechos de su tiempo a la luz de la Biblia, ya que, en su opinión, contenía tanto la historia del pueblo de Dios como las revelaciones acerca de los hechos futuros. El pacto de Israel con Yahveh establecía que la Tierra Prometida suponía un don que la Divinidad otorgaba a su pueblo, al que protegería contra sus enemigos, a no ser que le desobedeciera, en cuyo caso sería castigado.[54] Con el surgimiento de la monarquía en época de David, el rey quedó sometido a la Ley y sus acciones militares solo tendrían éxito si obedecía los mandatos divinos. A partir de entonces, la divinidad manifestó su voluntad mediante los profetas y, si el pueblo desoía los mandatos, padecía alguna calamidad. Esta visión providencialista, sancionada por san Agustín y los Padres de la Iglesia, respondía al modo en que los judíos interpretaban los conflictos en los que se veían inmersos: las derrotas y periodos de dominación extranjera suponían un castigo de Yahveh, las victorias eran consecuencia de la ayuda celestial. La divinidad, en suma, condujo al pueblo mediante una pedagogía implacable basada en la recompensa y el castigo.

Las sequías, los continuos brotes de peste bubónica, las querellas doctrinales en el seno de la Iglesia, la devastación causada por las continuas guerras, el saqueo de la Ciudad Santa por los persas y, en última instancia, el surgimiento de un nuevo profeta entre los árabes, sirvieron de catalizador para una interpretación escatológica de las invasiones islámicas y la creencia de que esta espiral de catástrofes suponía un castigo de Dios. Poco después del año 640, Máximo el Confesor se lamentaba de ver «una nación del desierto y bárbara recorrer la tierra de otro como si fuera suya; ver la civilización de suavidad destrozada por bestias feroces y salvajes que no tienen de humanos más que la apariencia física».[55] Para Máximo, los árabes eran los valedores del

Anticristo y, en Spania, el anónimo autor de la *Crónica Mozárabe* fecha erróneamente la muerte de Mahoma en el año 666 de la era hispánica.[56]

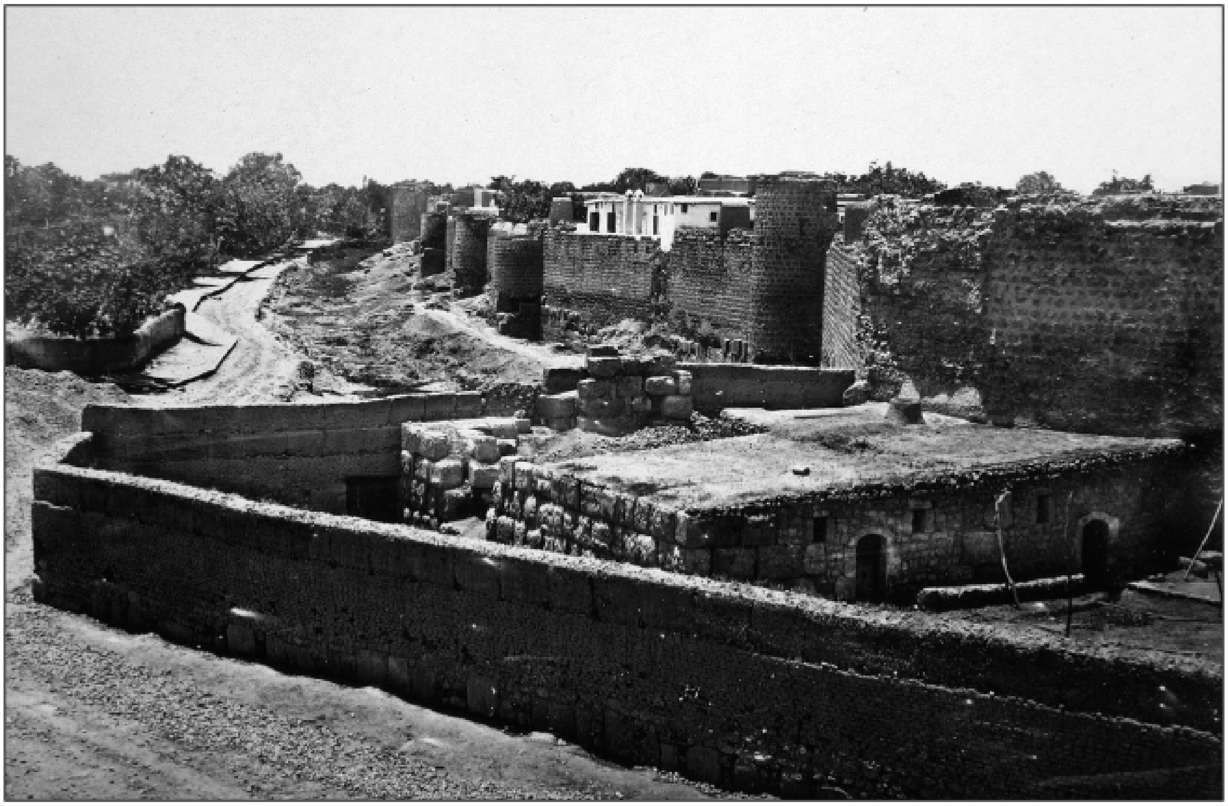


Figura 35: Muralla medieval de Damasco. Imagen tomada entre 1870 y 1880 por Félix Bonfils. (Library of Congress).

En la primavera del año 635, tras un despiadado asedio, los musulmanes capturaron Damasco, la primera gran ciudad en quedar bajo la autoridad de Yazīd ibn Abī Sufyān y su hermano Mu'āwiya. Poco después, un ejército árabe avanzó hacia el norte para ocupar Emesa. Para entonces, Palestina y el sur de Siria, con la excepción de Jerusalén y Cesarea, se hallaban bajo dominio islámico. Mientras tanto, Heraclio, que aguardaba en Antioquía, reunía una numerosa hueste con tropas traídas de Armenia y reclutadas entre los gasánidas. Este contingente remontó el Orontes y obtuvo una victoria ante los árabes no muy lejos de Emesa; ante esta contraofensiva, los musulmanes se vieron forzados a abandonar Damasco y replegarse hacia el sur. La situación comenzó a torcerse para los intereses romanos cuando Tomás, el prefecto damasceno de religión monofisita, declaró que la ciudad no estaba en

condiciones de albergar a las tropas imperiales. A pesar de que es probable que fuera cierto, la hostilidad de los monofisitas hacia las autoridades de Constantinopla, que les habían tratado de imponer la ortodoxia de Calcedonia, empezaba a manifestarse.

EL AÑO DE LAS DOS BATALLAS

Tras la victoria persa en la batalla del Puente y el asesinato de Boran, las disputas entre persas y partos por el trono del Erānshahr concluyeron gracias al ascenso de Yazdegerd III (*ob*. 632-651). La conclusión que se desprende de la numismática es que, aunque todas las facciones reconocieron al nuevo rey de reyes, el respaldo hacia su autoridad no fue absoluto, puesto que, durante su gobierno, no se acuñó ninguna moneda con su nombre en territorio parto, salvo una ceca un tanto anómala. Podemos deducir que las tensiones entre ambas facciones seguían latentes, aunque el reinado de Yazdegerd III se prolongó durante casi dos décadas. En algún momento tras su coronación se produjo un hito que marcó el principio del fin del Imperio sasánida, la batalla de Qādisiya, datada por la tradición islámica en el año 636, una fecha confirmada por Moisés Dasxuranci, que la sitúa el 6 de enero de ese año.[57] Las monedas sasánidas parecen confirmarlo, pues no se conocen emisiones entre el tercer año del reinado de Yazdegerd III (634-635) y el décimo (641-642), lo que apunta a que se produjo una fuerte disrupción en la administración del Erānshahr hacia el tercer o cuarto año de dicho reinado.[58]

Este decisivo enfrentamiento se produjo tras un intento por parte del califato de recuperar el prestigio perdido en la batalla del Puente. El califa ʻUmar había enviado a Sa'd ibn Abī Waqqās con un ejército a Mesopotamia y le había ordenado «que tu gente permanezca en la frontera entre el desierto y la tierra cultivada [...] Cuando se den cuenta de que estás allí, se sentirán perturbados. Enviarán contra ti a sus hombres de infantería, jinetes y todo lo demás».[59] En caso de que Sa'd perdiera la batalla, podría retirarse al desierto, un terreno más favorable a los árabes. De modo que acampó en Qādisiya, al sudoeste de al-Hīra, justo en el límite entre las fértiles tierras del Sawād, la Baja Mesopotamia, y el desierto sirio-arábigo. Desde esta base de operaciones, los

árabes empezaron a acometer incursiones para devastar la feraz llanura aluvial. Esto no suponía un acceso de violencia ciega e irracional. La devastación sistemática del territorio enemigo no solo constituía el mejor modo de menguar sus recursos, sino que amenazaba las estructuras políticas, al mostrar la incapacidad del gobernante para atajarlo, lo cual generaba descontento entre amplios sectores de la población y acrecentaba la división interna. En efecto, las autoridades del Sawād no tardaron en informar a Yazdegerd III de que los árabes «han destruido todo entre ellos y el Éufrates», al tiempo que advertían al rey de reyes de que «si la ayuda tarda en llegar, nos rendiremos».[60] Poco después, «los reyes que tenían propiedades en la zona fronteriza [también] escribieron a Yazdegerd» y «lo instaron a enviar a Rostam».

Sin duda, la estrategia de Sa'd consistía en forzar una gran batalla a campo abierto, lo cual suponía jugarse el todo por el todo. El Sawād formaba parte del territorio persa, por lo que Yazdegerd III, miembro de esta facción nobiliaria, se veía forzado a atajar los saqueos cuanto antes y aceptar el desafío de Sa'd. Al-Tabarī reproduce el debate entre el joven e impulsivo Yazdegerd y el poderoso y obstinado Rostam, que debe interpretarse como un nuevo conflicto entre persas y partos. Como militar veterano, Rostam, un noble parto, apostaba por una guerra de desgaste, pues, según él, «en la guerra, la paciencia es superior a la prisa, y ahora ha de imperar la paciencia; luchar contra un ejército tras otro es mejor que una derrota única [y total], y también resulta más duro para nuestro enemigo».[61] Palabras que parecen extraídas del *Strategikon* o del *Epítome* de Vegecio y que reflejan la filosofía militar de la época. No obstante, Yazdegerd destituyó a su comandante en jefe, aunque, a medida que la situación se volvía desesperada para los habitantes del Sawād, y «las peticiones de ayuda crecían en número», al final obligó a Rostam a acampar con su hueste cerca de Qādisiya, al otro lado del Éufrates. Aunque el general parto quiso retomar su estrategia dilatoria, el rey de reyes «abandonó toda prudencia, se volvió impaciente y obstinado e instó a Rostam a continuar». La respuesta del parto fue la siguiente:

> Te lo suplico por Dios, por tu bien, por el bien de tu pueblo y por el bien de tu reino, déjame permanecer en mi campamento y enviar a al-Jalnus. Si él logra la victoria, todo estará bien; en caso contrario, me mantendré alerta y dispuesto para enviar a alguien más. Entonces, cuando no

> exista otra alternativa y los hayamos debilitado y agotado, nos mostraremos firmes contra ellos, estando nosotros descansados.[62]

La propuesta de Rostam consistía en enviar una hueste de menor entidad, dirigida por un general armenio, para acciones de hostigamiento y, una vez que hubieran debilitado a los árabes, él mismo dirigiría una ofensiva a mayor escala. Tal razonamiento resultó inútil. El comandante en jefe no logró convencer a Yazdegerd y tuvo que prepararse para librar una gran batalla a campo abierto, al mando del mayor ejército reunido desde la batalla de Nínive nueve años antes. Las tradiciones de Sayf ibn ʻUmar, al-Wāqidī e Ibn Ishāq presentan los acostumbrados *topos* literarios. Entre ellos, describen un contingente de doce mil harapientos árabes ante un colosal ejército de cientos de miles de jinetes con formidables panoplias ornadas en seda, oro y perlas. A partir de las fuentes no árabes, como Moisés Dasxuranci, José Soto Chica estima que el ejército sasánida contaría con unos treinta mil jinetes pesados, veinte mil infantes de línea y treinta mil escaramuzadores mal armados, mientras que los árabes habrían reunido una hueste de treinta mil hombres, de los que la tercera parte combatiría montados.[63]

Al contrario que en la batalla del Puente, esta vez fue el ejército sasánida quien tuvo que desplegarse con el canal a la espalda y una laguna que cubriera el flanco derecho; otra desventaja fruto de la impaciencia del rey de reyes. Los reñidos combates se sucedieron durante tres días, sin ningún resultado claro, hasta que, en la tarde de la cuarta jornada, un viento comenzó a soplar de cara al contingente sasánida y arrastró una nube de polvo contra los soldados del Erānshahr. Sa'd ordenó al cuerpo de reserva árabe que cargara contra el flanco derecho enemigo y se creó una brecha en la formación persa cuando toda el ala, formada por tropas de la facción persa, retrocedió al completo. Algunos especialistas, como Soto Chica, consideran que no se trató de una desbandada fruto del temor, sino de un abandono intencionado de la lid a causa del hecho de que Rostam fuera parto, no un «auténtico» persa, lo que, en caso de victoria, incrementaría su influencia sobre el trono sasánida.[64] En cualquier caso, el hundimiento del flanco derecho sasánida posibilitó que la caballería árabe los envolviera con un movimiento de pinza simple, tras lo cual la batalla se tornó en carnicería cuando se produjo la habitual desbandada y los iranios

fueron abatidos por la espalda, o bien perecieron tratando de cruzar el canal. Las bajas del Erānshahr se contaron por decenas de miles en una jornada que supuso el punto de inflexión en el dominio iranio sobre Oriente Próximo.

Ese mismo año, en el otro extremo del desierto sirio-arábigo, el Imperio romano también quiso jugarse su destino al todo o nada. La capacidad de librar dos ambiciosas batallas, de forma casi simultánea y en dos escenarios distintos, ante las dos superpotencias de la Tardoantigüedad, evidencia el creciente potencial militar del califato. La fuente más próxima que describe el decisivo choque entre la Romania y los árabes de Mahoma es una brevísima crónica siríaca redactada en 637, varios meses después; aunque parte del texto se ha perdido, constituye un documento de un valor excepcional:[65]

> [...] y se retiraron los romanos [...] y el mes de enero siguiente aceptó la protección sobre su vida el pueblo de Emesa, y muchos campos devastados fueron talados a partir de [...] Mahoma y un ingente número de personas fue asesinada y los cautivos fueron llevados desde Galilea hasta Bēt Zak [...] y precisamente estos árabes acamparon en la región de Damasco [...] y profetas dondequiera [...] y aceitunas que llevaron [...] ellos. Y el día 26 de mayo partió el sacelario […] en venganza […] fuera de la provincia de Emesa, y los romanos los persiguieron [...] el día 10 del mes de agosto los romanos se retiraron fuera de la región de Damasco [...] muchas [personas], casi diez mil, y siguiendo en ese año regresaron los romanos; el veinte de agosto del año 947 se reunieron en Gabita […] romanos, y una multitud murió de los romanos, cerca de cincuenta mil […] año novecientos cuarenta y [...]

Al igual que la *Crónica de 640*, este breve texto fecha las campañas árabes de 636 en Siria y Palestina según la era seléucida o *Annus Graecorum*. Relata cómo las gentes de Emesa «tomaron la palabra por sus vidas», una expresión que alude a un pacto de capitulación con los musulmanes (*sulh*). El documento confirma la devastación causada por los árabes de Mahoma en la región entre Galilea y Bēth Sacharya, situada a veinte kilómetros al sudoeste de Jerusalén, donde asesinaron a miles de personas y se hicieron millares de cautivos. También menciona al sacelario Teodoro, que falleció en la derrota de Agnādayn, la recuperación de Emesa y Damasco gracias a la ofensiva romana hacia el sur, hasta que el ejército acampó en Gabita, una ciudad situada en los Altos del Golán, al norte del río Yarmuk, donde se produjo un dramático enfrentamiento en el que habrían perecido cincuenta mil romanos en el año 636 de nuestra era.

Al igual que Qādisiya, la batalla de Yarmuk suele encabezar las listas de las «batallas más decisivas de la historia». Para la Romania supuso un desastre militar solo comparable a Cannas (216 a. C.) y Adrianópolis (378 d. C.), que tuvo como consecuencia inmediata la pérdida de las provincias más pobladas y prósperas, además de producir un cambio civilizacional en todo el Creciente Fértil. Resulta difícil determinar qué hizo que Heraclio abandonara una estrategia vegeciana, basada en eludir las grandes batallas. El trágico resultado de su hermano Teodoro en la jornada de Agnādayn debería haber alentado su precaución a enfrentarse a los árabes a campo abierto. Es posible que los motivos del emperador para buscar un choque decisivo fueran análogos a los de Yazdegerd: la pasividad ante la devastación causada por los árabes amenazaba su autoridad sobre toda la región y suponía un golpe a su reputación similar a la que él mismo había causado a Cosroes II durante las campañas en el Erānshahr. También cabe la posibilidad de que la decisión de librar la batalla se debiera a los conflictos por el liderazgo de su ejército. El maltrecho estado de salud de Heraclio hizo que el mando del formidable contingente romano enviado a Palestina recayera sobre Vahanes, el antiguo *magister militum per Orientem* de origen armenio. Bajo su mando se hallaba Teodoro Triturios, que ostentaba el cargo que él había dejado vacante; además de Jorge, el *magister militum per Armeniam*; Yabala ibn al-Aiham, el filarca gasánida; y Nicetas el Persa, el hijo de Shahrbarāz al mando de un contingente persa. La rivalidad entre Vahanes y Teodoro Triturios pudo condicionar el desenlace.

Alentado por el repliegue islámico, Vahanes había seguido avanzado hacia el sur por el valle del Orontes y, en junio de 636, la vanguardia de su hueste, formada por los gasánidas, expulsó a los musulmanes de Gabita, la antigua capital de su reino. Vahanes decidió fortificarse en el Golán, una región montañosa que controla tanto los pasos entre Galilea y la llanura siria, como la calzada que unía Damasco con el puerto de Ayla. El enorme valor estratégico de este territorio, y para el control de los recursos hídricos, hizo que Israel se lo arrebatase a Siria durante la Guerra de los Seis Días de 1967 y repeliera un intento de recuperarlo durante la Guerra de Yom Kipur de 1973.

A pesar de las habituales exageraciones árabes, que hablan de hasta cuatrocientos mil soldados romanos, lo más probable es que Vahanes contara

con algo más de cuarenta mil hombres, tal y como asegura Teófanes,[66] formados por el ejército de campaña de Oriente y el de Armenia, junto con los *praesentalis* que acompañaban a Heraclio, tropas *limitanei* de Siria, mercenarios persas y auxiliares gasánidas. Por su parte, Jālid ibn al-Walīd parece que ostentaba el liderazgo de un contingente de entre veinticinco mil y treinta mil árabes, en su mayor parte yemeníes. Se cree que la hostilidad del califa ‘Umar hacia él hizo que, de forma nominal, el mando recayera sobre Abū Ubayda; una hipótesis que trata de explicar las contradicciones entre las fuentes árabes.

Illustration

Figura 36: Vista general de Damasco, la capital del califato omeya, con la tumba de Saladino en el margen izquierdo. Imagen tomada entre 1870 y 1880 por Félix Bonfils. (Library of Congress).

Una vez que el ejército de Vahanes construyó un gran campamento cerca de Gabita, al norte del río Yarmuk, un afluente del Jordán, Jālid y Abū Ubayda ordenaron a sus hombres que hostigaran a los forrajeadores romanos y, días después, ocuparon posiciones sobre el futuro campo de batalla. Los efectivos árabes se repartieron en tres campamentos que cubrían un frente de unos veinte kilómetros, sobre una llanura que beneficiaba la mayor movilidad de su infantería montada, separados de la posición romana por el barranco del Wādī a-Ruqqād, que vertía aguas en el Yarmuk. Los combates se sucedieron entre el 16 y el 19 de agosto, día en el que ambos ejércitos, divididos en tres cuerpos, colisionaron en el llano. Al igual que Rostam en Qādisiya, Vahanes cometió el error de desplear a su ejército con el Wādī a-Ruqqād a la espalda y el flanco derecho cubierto por el Yarmuk. El empuje del ala izquierda romana forzó a la derecha árabe a retroceder, Jālid aprovechó la circunstancia para flanquearlos con tropas que habían permanecido ocultas y, al verse cercados, los romanos huyeron en desorden, el centro de Vahanes se vio sometido a esta acción envolvente y se propagó el caos por toda la formación. Cuando los romanos trataron de replegarse al campamento, descubrieron que un contingente árabe había tomado el puente del Wādī a-Ruqqād. Mientras tanto, el ala derecha romana, formada por tropas armenias, había arrollado a los musulmanes hasta hacerlos retroceder hacia su campamento. Al conocer el desastre, quisieron replegarse en orden, pero fueron rodeados. Los combates se prolongaron

durante toda la noche hasta el 20 de agosto, cuando, en medio de una tormenta de arena, los armenios depusieron las armas. Los prisioneros fueron pasados a cuchillo por orden de Jālid y, aunque algunos vencidos lograron huir, Heraclio había perdido las dos terceras partes de sus efectivos, unos treinta mil hombres, lo que supuso la virtual desaparición de los ejércitos de campaña de Armenia y Oriente.

Figura 37: Fotografía aérea del lugar del campamento bizantino antes de la batalla de Yarmuk (636). El campo de batalla se hallaría hacia la esquina superior derecha de la imagen. (Library of Congress).

«La primera, espantosa y fatal derrota del ejército romano», según Anastasio del Sinaí,[67] cuyos ecos llegaron incluso a occidente, obligó a Heraclio a abandonar Siria y establecer una línea defensiva en los montes Tauro, la cordillera que separa el Creciente Fértil de la meseta anatólica. Jālid pudo recuperar Damasco sin apenas encontrar resistencia y devastó el valle del Orontes, lo que causó millares de víctimas entre la población, según Miguel el Sirio. Solo los puertos de Gaza y Cesarea lograron soportar un prolongado asedio, al ser abastecidos por vía marítima. La primera ciudad cayó en 639 y la segunda en 641, tras lo cual sus habitantes fueron enviados a Medina como esclavos. Las comunidades tomadas por la fuerza de las armas se consideraban *ʿanwatan* y, por consiguiente, las vidas y posesiones de sus habitantes pertenecían a los conquistadores. Los desastres de la guerra, las muertes y el alto número de cautivos ocasionaron un enorme sufrimiento y un severo examen de conciencia. En pleno siglo VII, Anastasio del Sinaí se preguntaba: «¿Cómo podría uno obtener la salvación y la remisión de sus pecados si, habiendo sido reducido a la esclavitud o capturado en la guerra, ya no podía asistir a la iglesia, ayunar u observar una vigilia libre o voluntariamente? ¿Cuál debería ser nuestra actitud hacia las mujeres cristianas que, como esclavas y cautivas, cometieron ciertas transgresiones? ».[68]

Otras ciudades, por el contrario, fueron sometidas mediante un *sulh* o pacto de sumisión. A principios de 638, Jerusalén capituló después de que Heraclio enviase la Vera Cruz y otras preciadas reliquias a Constantinopla. La tradición islámica afirma que el patriarca Sofronio solo accedió a entregar la

Ciudad Santa ante el propio califa, aunque es posible que la llegada de ‘Umar con un formidable ejército a Palestina tuviera como objetivo consolidar la conquista y evitar el surgimiento de jefaturas árabes autónomas. Conocemos las cláusulas del pacto de Jerusalén, cuyo texto reproduce al-Tabarī. El carácter coyuntural de algunas de las estipulaciones, que incluyen la evacuación de las tropas romanas, parece confirmar la autenticidad,[69] no se trata de un documento apócrifo destinado a legitimar una realidad posterior. En virtud del tratado, ‘Umar concede el *amān* a las gentes de Jerusalén, esto es, les garantiza seguridad tanto para sí mismos como para sus bienes, además de garantizar la libre práctica de su religión, a cambio del pago de la *ŷizya*. Las iglesias no serían destruidas, ni habitadas por musulmanes. Los «griegos», junto con los «ladrones», debían abandonar la ciudad y se garantiza la seguridad de quienes desearan marcharse junto con las autoridades romanas, llevándose sus pertenencias sin que se les despojara de nada antes de que recogieran la cosecha. Los campesinos que se hubieran refugiado en Jerusalén durante la devastación causada por la guerra podrían permanecer allí pagando tributo. Los judíos tenían prohibido habitar en la Ciudad Santa, siguiendo la prohibición de las autoridades romanas tras la revuelta de Bar-Kojba (136 d. C.), lo cual resta credibilidad a la tesis de que hubieran apoyado, al menos de forma significativa, la conquista musulmana. Se produce, en definitiva, una trasferencia en la soberanía de una ciudad con un enorme valor simbólico para el primitivo islam, pues la arqueología evidencia que las quiblas de las primeras mezquitas estaban orientadas hacia Jerusalén y no a La Meca. Por toda la cristiandad, la caída de la Ciudad Santa en manos de los gentiles alimentó la visión apocalíptica de las conquistas árabes como un castigo divino, siguiendo las profecías bíblicas. Ante la construcción de una tosca mezquita sobre las ruinas del templo de Jerusalén, Teófanes pone en boca de Sofronio: «En verdad aquí está la abominación de la desolación establecida en el lugar santo, tal y como dijo el profeta Daniel».[70]

Illustration

Figura 38: Fotografía aérea de la ciudad de Jerusalén en 1931, cuyo aspecto no había cambiado demasiado desde época medieval. (Library of Congress).

Entre los años 637 y 638, Jālid ibn al-Walīd y Abū Ubayda realizaron varias campañas para afianzar el control islámico sobre Siria. Tras cruzar los montes Tauro, Jālid se adentró en la meseta anatólica y Armenia, al tiempo que Heraclio trataba de defender a la desesperada esta última provincia y la Mesopotamia romana. Ordenó al gobernador de Armenia, Juan Kateas, no librar nuevos combates a campo abierto contra los musulmanes.[71] Este, en su lugar, alcanzó un pacto con el califato, la Tregua de Calcis, según el cual les entregaría mil cuatrocientas libras de oro a condición de que no cruzaran el Éufrates. Al saber de ello, Heraclio destituyó a Juan Kateas y el impago de lo acordado desencadenó la invasión islámica de Armenia y Mesopotamia. Tras tomar algunas ciudades, como Edesa y Amida, Jālid marchó a Calcis, donde entregó diez mil dirhams a un famoso poeta, Ashath ibn Qais, por haberle dedicado un canto épico, según la costumbre preislámica. La creciente reputación de «la Espada en manos de Alá» despertó la suspicacia del califa e hizo que lo juzgaran por apropiarse del quinto del botín destinado a la comunidad islámica. Tras ser exonerado de los cargos, Jālid tuvo que presentarse en Medina y renunciar a la mayor parte de su fortuna; tan solo se quedó con el equipo militar y sus esclavos, tras lo cual pudo regresar a Siria, donde murió en 642. Este episodio marca el comienzo de las continuas desavenencias por los repartos del botín entre la autoridad del califato y los señores de la guerra, al tiempo que evidencia la notable centralización de poder que, pese al carácter descentralizado de las conquistas, imperaba.

Illustration

Figura 39: La puerta de Damasco en la muralla de la ciudad de Jerusalén, donde varios beduinos descargan sacos de trigo entre 1920 y 1933. (Library of Congress).

Por primera vez, la peste bubónica se volvió contra los árabes y frenó la ofensiva islámica sobre la Romania, que ayudó a consolidar la línea defensiva de Heraclio en los montes Tauro. Hasta entonces, para los agarenos, la peste había sido un mal propio de «la tierra de los romanos».[72] La bacteria *Yersinia pestis* se propaga, principalmente, por la picadura de las pulgas que anidaban en ratas, lo que hacía que la epidemia se extendiera, sobre todo, por centros urbanos y apenas afectara a los nómadas que habitaban en tiendas,

diseminados por un desolado territorio. Las fuentes árabes otorgan gran significación a la plaga de Amwas (Emaús) que azotó Siria entre 638 y 639, uno de tantos rebrotes de la plaga de Justiniano que vino precedido por una sequía de nueve meses, conocida como el «Año de las cenizas». La hambruna que asoló el Levante mediterráneo debilitó a la población y allanó el camino a esta pandemia que acabó con la vida de veinticinco mil guerreros árabes, incluidos los mandos, como Abū Ubayda o Yazīd ibn Abī Sufyān. Ante esta situación, el califa ʻUmar nombró comandante del ejército sirio a Mu'āwiya, hermano menor de Yazīd y futuro fundador de la dinastía omeya.

EL FIN DEL ERĀNSHAHR

Después de Qādisiya, árabes y persas libraron un buen número de batallas de menor entidad. Durante año y medio, Ctesifonte resistió un prolongado asedio al ser abastecida por vía fluvial a través del Tigris. La capital del Erānshahr, un conjunto de núcleos urbanos defendido por una colosal muralla circular, solo pudo expugnarse gracias a la colaboración de ingenieros sasánidas que construyeron diversas máquinas de guerra. A partir de entonces, la inexperiencia árabe en poliorcética fue paliada mediante la colaboración de los pueblos sometidos. Una vez perdida Ctesifonte, las tropas persas se reunieron en Jalula, un enclave que controlaba las rutas entre Irak, Jorasán y Azerbaiyán, donde se libró una batalla en abril de 637 que se saldó con una nueva debacle sasánida. La ciudad de Jalula fue asediada y Yazdegerd III no pudo socorrerla, de modo que capituló siete meses después a cambio del pago de la *ŷizya*. Seguidamente, los musulmanes capturaron Tikrit y Mosul y completaron la conquista de Mesopotamia y Juzestán, los motores económicos del Erānshahr. Yazdegerd trató de establecer una nueva línea defensiva en los montes Zagros, que se vino abajo tras la batalla de Nehavend en mayo de 642, descrita por Sebeos (44):

> Sucedió en el primer año de Constante rey de los griegos, y en el décimo año de Yazkert rey de los persas, que el ejército persa de 60 000 hombres completamente armados se reunió para oponerse a Ismael. Los ismaelitas pusieron en el campo contra ellos cuarenta mil armados con espadas, y se enfrentaron en batalla en la provincia de Media. La batalla se prolongó durante tres días, mientras la infantería de ambos bandos disminuía. De súbito llegó la noticia al ejército persa de que una

hueste había acudido en apoyo de los ismaelitas. Las tropas persas huyeron de su campamento durante la noche. Los supervivientes del ejército ismaelita los atacaron por la mañana, pero no encontraron a nadie en el campamento. Realizando incursiones por toda la tierra, pasaron a espada a hombres y bestias. Capturando veintidós fortalezas, masacraron a todos los seres vivos en ellas.

Esta victoria del califato dejó la meseta iraní expuesta a las incursiones islámicas. Yazdegerd III tuvo que marchar hacia el este, con una terca defensa de sus dominios, provincia por provincia, hasta llegar a Merv, la futura capital del Jorasán, para más tarde librar una nueva batalla en la marca fronteriza de Sakastán. Tras su última derrota en 651, Yazdegerd buscó refugio en la casa de un molinero que lo asesinó para apoderarse de sus pertenencias. La muerte del último rey de reyes marcó el fin del Imperio sasánida; pronto, Jorasán caería en manos de los árabes. Doce siglos de dominio iranio sobre Oriente Próximo habían llegado a su fin.

ASALTO AL GRANERO ROMANO

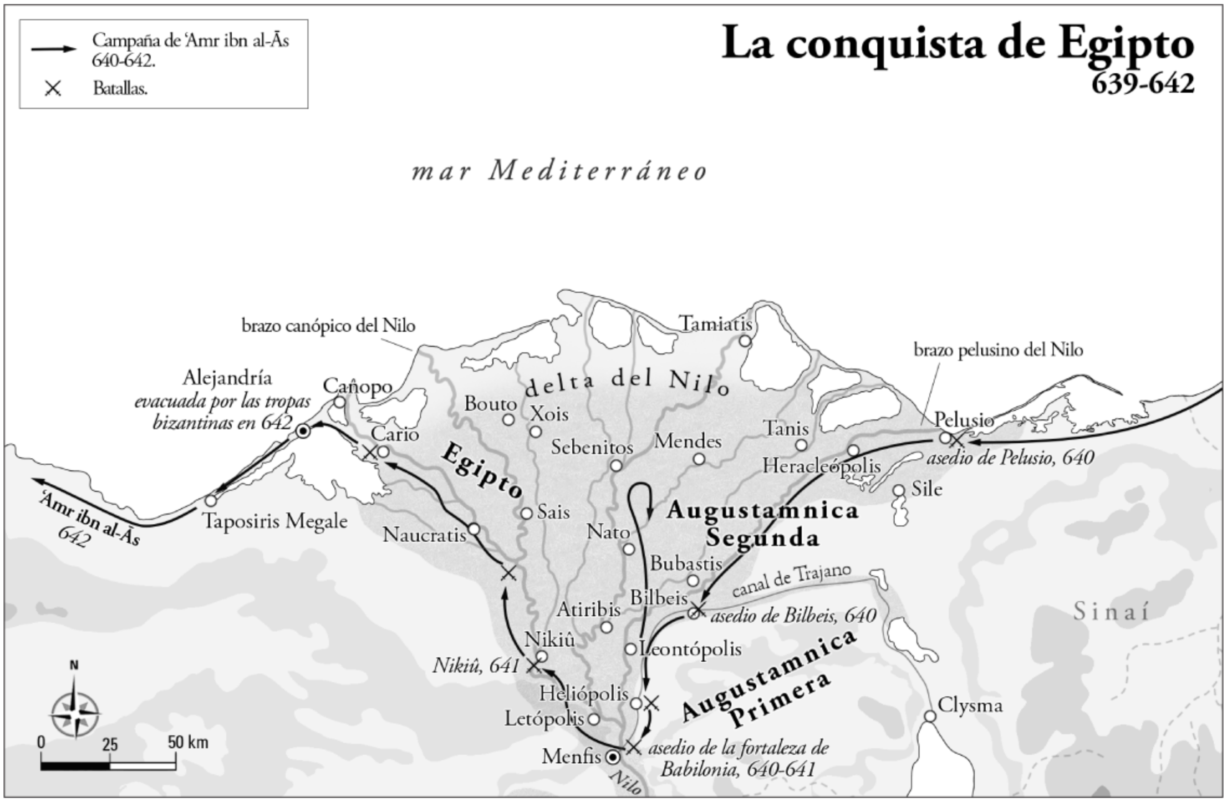
«Alejandría, y a través de ella, Egipto, a inicios del siglo VII eran la clave que daba acceso al dominio sobre el mundo antiguo».[73] El país del Nilo suponía, con diferencia, la provincia más rica de la Romania y su producción cerealista servía de sustento a Constantinopla, la capital. Aunque las estimaciones demográficas varían enormemente, la población de Alejandría tal vez ascendiera a trescientas mil almas y el valle del Nilo podría contar con unos ocho millones de habitantes.[74] Los brotes de peste, los numerosos disturbios y conflictos civiles y la conquista persa afectaron, sin duda, tanto a la economía como al estado de las defensas, aunque, a pesar de la recesión de época tardoantigua, la sociedad egipcia seguía siendo próspera. Kemet –«tierra negra», como lo llamaron los antiguos egipcios en oposición al desierto– suponía un gigantesco oasis en el norte de África. El patrón cíclico de inundaciones del Nilo posibilitaba enormes excedentes agrarios que lo convirtieron en el granero del Imperio romano. El nivel del río subía entre agosto y septiembre y dejaba el delta del Nilo y la llanura aluvial sumergidos bajo más de un metro de agua. A medida que la inundación menguaba en octubre, dejaba tras de sí un fértil limo, traído desde las tierras altas, que

permitía a los cultivos de cereales y legumbres madurar entre marzo y mayo. Más allá del delta, la población se concentraba en ambas orillas del río, a lo largo de una estrecha franja de unos doce kilómetros antes de que la tierra se tornara desierto. Además, el Nilo constituía el eje de comunicación que vertebraba al país y ambas circunstancias permitieron a las élites someter a la población a un estricto control fiscal para extraer buena parte de los excedentes. Rodeado por desiertos, Egipto suponía un mundo cerrado en sí mismo que, no obstante, debía obtener del exterior un elevado número de productos –madera, metales, especias–. Por ello, desde muy antiguo, se vio abocado al comercio. A principios del siglo VII, las flotas egipcias seguían abasteciendo de grano a la población de Constantinopla y exportaban manufacturas por todo el Mediterráneo e incluso la fachada atlántica, además de importar productos suntuarios del Índico.

La situación política de Egipto resultaba tan enrevesada como convulsa. El cisma causado por el concilio de Calcedonia había resultado aún más violento y la confrontación entre la ortodoxia diofisita promovida por Constantinopla y una mayoría monofisita propició la existencia de dos Iglesias enfrentadas. Durante la década de ocupación sasánida, Cosroes II designó como patriarca de Alejandría a un obispo monofisita, en detrimento de la doctrina oficial romana, y en el Concilio de Ctesifonte de 621 estableció el monofisismo como ortodoxia cristiana, gracias a lo cual se ganó el respaldo de buena parte de la población siria, armenia y egipcia. Cuando Heraclio recuperó el control sobre el país del Nilo, el patriarca de Alejandría aún era Benjamín, un clérigo monofisita. La primera medida del emperador estuvo encaminada a superar esta división interna, al tratar de que la Iglesia copta/monofisita abrazara la recién creada doctrina monotelita a modo de compromiso. Para implementar esta política, eligió a Ciro, el obispo metropolitano de Fasis, en el Cáucaso, una figura sin el menor vínculo con Egipto, a la que otorgó un enorme poder al designarlo tanto patriarca de Alejandría como gobernador civil. Benjamín tuvo que exiliarse a los monasterios del Alto Egipto mientras que Ciro, tras hacerse con las grandes propiedades del patriarcado, intentaba persuadir al clero copto para que aceptara el monotelismo, primero a los nestorianos y después a los

monofisitas. Tal era la situación cuando dio comienzo la invasión árabe a finales del año 639.

La conquista árabe de Egipto reviste un especial interés historiográfico, ya que, junto con las fuentes árabes, entre las que destacan Ibn ʻAbd al-Hakam (*ob*. 871) y al-Balādhurī (*ob*. 892), contamos con una extensa crónica elaborada en algún momento entre los años 660 y 690 por el obispo Juan de Nikiû, quien, en su juventud, presenció los hechos que describe. Severo de Hermópolis, también conocido como Sawīrus al-Muqaffa, aunque redactó su *Historia de los patriarcas coptos de Alejandría* en el siglo X, se basó, en buena medida, en obras coptas del VII. Diversas crónicas griegas y siríacas de entre los siglos VII y IX, junto con un buen número de papiros con documentos coetáneos, nos permiten contrastar la información referida por la literatura *futūh*. Una confrontación en la que la historiografía árabe temprana no sale muy bien parada. El ulema egipcio Ibn ʻAbd al-Hakam redactó su obra en el siglo IX con una finalidad jurídico-religiosa, para esclarecer el modo en que se había conquistado cada ciudad y territorio, ya fuera mediante pactos o por la fuerza de las armas. Para ello, se basa en los *ajbār*, anécdotas y relatos breves de tradición oral; con frecuencia altera el orden de los hechos militares y, muchas veces, expone versiones contradictorias. A pesar de la distinción simplista que establece entre romanos y coptos, no existía una división social tan marcada entre la élite calcedonia de lengua griega, que habitaba en torno a Alejandría, y la mayoría monofisita indígena de habla copta,[75] un idioma de remoto origen egipcio.



Las fuentes coptas –Juan de Nikiû y Severo de Hermópolis– describen la brutal persecución religiosa iniciada por Ciro, que se prolongó durante una década y en la que pereció el hermano de Benjamín, Menas, después de atroces tormentos. La narración de Severo sigue un patrón hagiográfico que rememora las pasiones de los santos: Menas habría sido exhortado a reconocer «que el consejo de Calcedonia es bueno y no de otra manera, y te soltaremos». Ante su negativa, el propio Heraclio «hizo que se sostuvieran antorchas encendidas a los costados [de Menas] hasta que la grasa de su cuerpo rezumaba y fluía por el suelo», tras lo cual «ordenó que se llenara un saco con arena, se metiera al santo Menas dentro de él y lo ahogaran en el mar».[76] Pese a las hipérboles propias del género hagiográfico, entre la población egipcia, en especial la del Alto Nilo, debía de imperar un ambiente hostil hacia las autoridades romanas.[77] Soto Chica estima la existencia de tres facciones: los ortodoxos y monofisitas dispuestos a aceptar la doctrina monotelita, mayoritarios en Alejandría y el norte del delta; los ortodoxos contrarios al compromiso doctrinal que habitaban las localidades costeras; y la facción mayoritaria, los monofisitas seguidores de Benjamín, que se negaban a aceptar cualquier consenso.

El desencadenante de la invasión de ʿAmr ibn al-Ās, uno de los caudillos árabes que participaron en la conquista de Palestina y Siria, varía enormemente en función de la fuente. Al igual que Jālid ibn al-Walīd, ʿAmr había desempeñado un destacado papel en la batallas de Badr y Uhud contra Mahoma, aunque, una vez convertido al islam, participó en la conquista de Palestina y lideró al ejército musulmán en la batalla de Datin, formó parte del ala derecha árabe en Yamūk y después asedió Jerusalén. Su nombre figura entre los firmantes del pacto de capitulación de la Ciudad Santa y después parece ostentar el control sobre Gaza y el sur de Palestina. Gracias a las fuentes griegas, coptas y siríacas sabemos que, tras la derrota en Yarmuk, durante tres años, Ciro, patriarca de Alejandría y gobernador de Egipto, pagó un tributo a los árabes a cambio de la paz, con el beneplácito de Heraclio. En su *Breviarium*, compuesto hacia 775-780, el historiador bizantino Nicéforo describe de este modo la situación previa a la conquista:[78]

> Ciro había informado al emperador que iba a alcanzar un acuerdo con ʿAmr, el filarca de los sarracenos, y (pagarle) un tributo que, según él, se recaudaría con un impuesto comercial, mientras que los impuestos imperiales no se verían afectados. [También recomendó] que Augusta Eudocia u otra de las hijas del emperador fuera ofrecida en matrimonio [a ʿAmr] para que éste fuera bautizado en el baño sagrado y se convirtiera en cristiano; ʿAmr y su ejército confiaban en Ciro y lo miraban con gran afecto. Pero Heraclio no aceptó nada de esto.

El texto resulta de sumo interés, pues refleja el carácter descentralizado de las primeras conquistas árabes, protagonizadas por señores de la guerra como ʿAmr, que poseía la suficiente autonomía como para realizar alianzas con otras potencias y ser mencionado como filarca. El obispo copto Severo de Hermópolis, por el contrario, sostiene que la decisión de pagar a ʿAmr a cambio de que no invadiera Egipto fue una decisión del propio emperador romano:

> Cuando Heraclio vio esto [la conquista árabe de Siria y Palestina], reunió a todas sus tropas de Egipto hasta las fronteras de Asuán. Y continuó durante tres años pagando a los musulmanes los impuestos que había exigido con el fin de aplicárselos a él ya todas sus tropas; y solían llamar al impuesto el *bakt*, es decir, que era una suma recaudada a tanto por cabeza. Y esto continuó hasta que Heraclio entregó a los musulmanes la mayor parte de su dinero; y muchas personas murieron a causa de los problemas que habían soportado.[79]

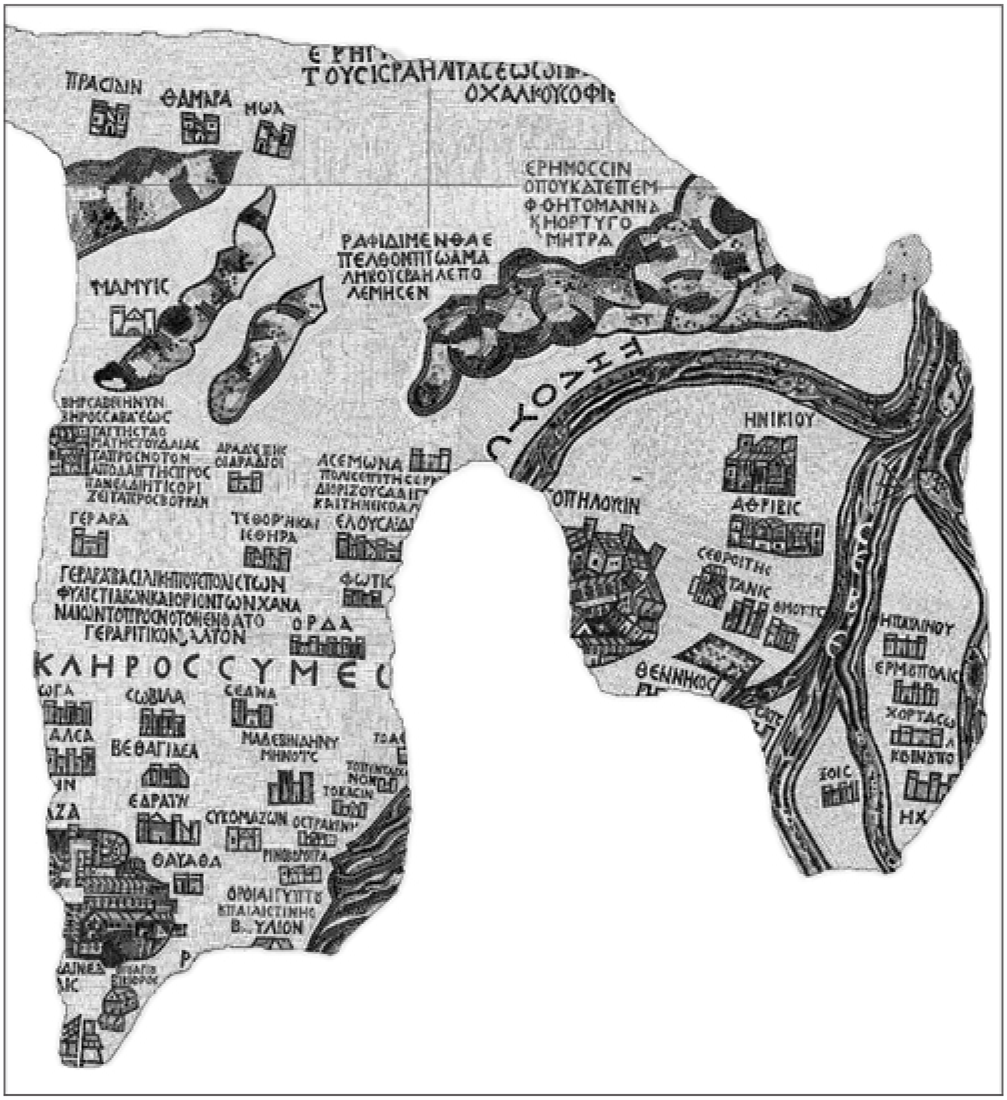


Figura 40: Fragmento del mosaico de la iglesia bizantina de San Jorge en Madaba (Jordania) muestra un mapa de Palestina y el delta del Nilo, con el litoral mediterráneo en la parte inferior de la imagen. En el brazo más oriental del Nilo (hacia la izquierda) se halla la ciudad de Pelusio. El mapa también presenta el puerto de Rhinocorura, conocido en árabe como al-Arīsh, donde ʿAmr habría recibido la carta del califa.

En cualquier caso, el objetivo consistía en ganar tiempo para preparar las defensas del país del Nilo, reorganizar al ejército tras el desastre en Yarmuk y reponer las maltrechas arcas imperiales. Las entregas de oro a caudillos bárbaros no resultan anómalas. Los líderes tribales que habitaban los márgenes del imperio tenían que repartir riquezas entre sus seguidores o, de lo contrario, sus débiles estructuras políticas se desmoronaban, lo cual les forzaba a realizar periódicas incursiones de saqueo. Los pagos en forma de oro suponía, para el Imperio romano, una solución pragmática; al fin y al cabo, toda guerra siempre

consume recursos y las incursiones bárbaras menguaban los ingresos fiscales. Los riesgos de esta política residían en que, si las entregas de oro se mantenían, el enemigo se haría cada vez más fuerte, al tiempo que el imperio se debilitaba, de modo que los bárbaros podrían exigir una cantidad progresivamente mayor, hasta que resultaba imposible satisfacer sus demandas. El rey huno Rugila (*ob*. 434) recibió del imperio un pago anual de trescientas cincuenta libras de oro (115 kg) y, en virtud del Tratado de Margus, Bleda (*ob*. 445), el hermano de Atila, consiguió duplicar las entregas a setecientas libras anuales. El propio Atila logró incrementar este tributo anual a dos mil cien libras (688 kg), que, en 447, se sumó a un pago adicional hasta alcanzar las seis mil libras. Para cuando estas retribuciones se hicieron imposibles, los emperadores habían entregado a los hunos nueve toneladas de oro. Los ávaros retomaron la costumbre y el Impero bizantino tuvo que satisfacer unas crecientes demandas que, en época de Bayan (*ob*. 602), alcanzaban los ochenta mil sólidos anuales, que sus sucesores lograron aumentar a doscientos mil. Una situación que se prolongó hasta el fallido asedio a Constantinopla de 626. Cuando las donaciones cesaron, entre 568 y 626 se habían transferido, al menos, 27,3 toneladas de oro.[80]

Conscientes del peligro que suponía alimentar al lobo que acecha más allá de la puerta, las autoridades romanas de Egipto no perdieron el tiempo. La *Crónica de Juzistán* asegura que Ciro ordenó construir un sistema defensivo en la ribera occidental del delta. Mientras tanto, Heraclio trasladó a Egipto el ejército de campaña de Tracia y, según Nicéforo, ordenó a Juan, el duque de Barca (Cirenaica), que marchara con sus tropas a El Fayum. Juan debía de contar con un importante contingente de auxiliares bereberes reclutados entre los *laguatan*, si no era él mismo un bereber integrado en la administración romana. El duque de Numidia, a pesar de sus reticencias, también tuvo que desplazarse con una hueste a Egipto. La ruptura de esta precaria tregua con los árabes, según Miguel el Sirio, habría surgido tras la negativa romana de continuar los pagos:[81]

> ʻUmar luego fue a Egipto. El obispo Ciro se presentó ante él y le prometió darle dos mil *dahekans* anualmente si no entraba en Egipto. ʻUmar estuvo de acuerdo con esto, por lo que se volvió. Heraclio estaba furioso por esto, depuso a Ciro del episcopado, lo exilió y envió a un comandante

> militar –un prefecto de nacionalidad armenia llamado Manuel– para que defendiera el país. Cuando los recaudadores de impuestos [árabes] vinieron a cobrar el impuesto, [Manuel] dijo: «Yo no soy Ciro, que te daría oro. Él tenía una balanza, lo que yo tengo es una espada». Cuando ʻUmar se enteró de esto, envió a las fuerzas árabes a Egipto y lo conquistó.

Tal vez los motivos reales para interrumpir los pagos respondieran a una fría evaluación estratégica. La plaga de Amwas de 638-639, en la que perecieron veinticinco soldados árabes, pudo dejar tan maltrecho al ejército musulmán en Palestina y Siria que Ciro, o el propio Heraclio, se sintieran en una posición lo bastante fuerte como para pensar que había llegado el momento de frenar el trasvase de oro. Las tradiciones coptas, griegas y siríacas también difieren en si ʻAmr hizo llamar a Benjamín una vez finalizada la conquista de Egipto, para ofrecerle el Patriarcado de Alejandría, tal y como afirma Severo de Hermópolis, o si fue Benjamín, antes de iniciarse la conquista, quien «acudió a los árabes y prometió que les entregaría Alejandría si expulsaban a Ciro y le devolvían las iglesias», en palabras del patriarca jacobita Dionisio de Tell-Mahrē.[82] Esta última versión parece confirmada por Ibn ʻAbd al-Hakam y al-Tabarī; este último incluso añade que Benjamín se ofreció a satisfacer la *ŷizya* a cambio de la liberación de los prisioneros egipcios que retenían los árabes.[83]

Los relatos extraídos de los *futūh* no mencionan ningún tributo y presentan a ʻAmr ibn al-Ās fascinado con las riquezas de Egipto, ya que, durante un viaje de comercio a Jerusalén, habría salvado la vida a un diácono copto que le ofreció una recompensa si le acompañaba de regreso a Alejandría, gracias a lo cual pudo admirar el esplendor de la ciudad fundada por Alejandro Magno, y, según al-Balādhurī:[84]

> Después de la batalla de Yarmuk, ʻAmr ibn al-Ās puso sitio a Cesarea. Cuando Yazīd ibn Abī Sufyān asumió el poder, ʻAmr dejó a su hijo en Cesarea ocupando su cargo y condujo, por propia iniciativa, un ejército de 3500 hombres a Egipto. ʻUmar se mostró enojado por esto y le escribió, reprendiéndolo y censurándolo por seguir su propio criterio, sin consultarle, y le ordenó que regresara si recibía el mensaje antes de llegar a Egipto. Sin embargo, ʻAmr recibió la carta en al-Arīsh.

Al-Arīsh, conocida como Rhinocorura en lengua griega, se hallaba en territorio egipcio y ʻAmr habría llegado el 12 de diciembre de 639. Otras tradiciones árabes afirman que ʻAmr expuso su plan de conquista al califa

ʿUmar durante su visita a Palestina y que este se mostró de acuerdo, aunque más tarde cambió de opinión y le envió la misiva. Ibn ʿAbd al-Hakam incluso presenta al califa advirtiendo al caudillo árabe que le enviaría la carta. Estas divergencias parecen reflejar la progresiva transformación del relato para responsabilizar a la autoridad califal de las acciones de los conquistadores árabes. El ejército de ʿAmr parece integrado por una amplia variedad de componentes étnicos y religiosos: una mayoría formada por árabes de Yemen e Hiyaz junto con beduinos de la península arábiga y cabilas cristianas del Sinaí y los márgenes del valle del Nilo. Durante las distintas fases de la conquista, este contingente debió de recibir refuerzos y vivía «sobre el terreno», capturando armamento al enemigo y exigiendo provisiones, monturas y forraje a la atemorizada población local.

ʿAmr prosiguió su marcha por el camino costero hasta llegar a Pelusio, ciudad portuaria en el brazo más oriental del Nilo. Al ser un enclave fronterizo, poseía una enorme fortaleza con muros de dos metros de grosor, de la que aún se conservan treinta y seis torres, aunque parece probable que la invasión persa hubiese causado daños de gravedad en las defensas. El enorme valor estratégico de Pelusio obedecía a que dominaba el corredor costero y desde ahí partía una calzada que atravesaba el delta hacia Alejandría. Otra vía transitaba hacia el sudoeste, paralela al brazo oriental del Nilo, hasta llegar a las ruinas de Menfis, la fortaleza de Babilonia y las ciudades de Misr y Heliópolis. Después de un mes de asedio, ʿAmr logró tomar Pelusio sin que llegara ninguna fuerza de auxilio, lo cual le permitió mantener una vía abierta hacia Palestina. A continuación, el ejército musulmán bordeó el delta del Nilo e invirtió otro mes para sitiar Bilbeis, antes de cruzar el gran río y dirigirse hacia el oasis de El Fayum, que se extiende en torno al lago Karun, donde desemboca un brazo occidental del Nilo.

A causa de algunas páginas perdidas, en este momento comienza el relato de Juan de Nikiû. El oasis de El Fayum, famoso por su producción cerealista, estaba defendido por la guarnición de Juan, el duque de Cirenaica, acantonada en El Lāhūn. Los árabes no lograron adentrarse en el oasis, así que robaron un gran número de cabras y ovejas en las tierras altas del desierto. Su primer enfrentamiento con las tropas romanas se produjo cerca de la ciudad de

Bahnasā, donde, según Juan de Nikiû, «los ismaelitas vinieron y mataron sin piedad al comandante de las tropas [Juan] y a todos sus compañeros, y en seguida obligaron a la ciudad a abrir sus puertas, y mataron a espada a todos los que se rindieron, y no perdonaron a nadie, ya fuera anciano, niño o mujer».[85] Cuando la noticia llegó a oídos de Teodosio, el prefecto de Alejandría, se hallaba a doce millas de Nikiû y se hizo fuerte en la ciudadela de Babilonia, tras enviar a Fayum al comandante Leoncio, «una persona obesa, carente de energía y no familiarizada con los asuntos de la guerra» quien, al descubrir a sus compañeros combatiendo a los musulmanes, les entregó la mitad de sus hombres y marchó a Babilonia para «informar a sus superiores».[86]

La población egipcia comenzó a refugiarse en la ciudadela de Babilonia, a la espera de la llegada de Teodoro para rechazar a los árabes «antes de la crecida del río y el momento de la siembra, cuando no podrían hacer la guerra por miedo a que sus cosechas fueran destruidas y murieran de hambre junto con sus hijos y ganados».[87] Babilonia, Heliópolis y Misr, muy próximas entre ellas, contaban con guarniciones y se hallaban cerca de la bifurcación del Nilo en dos grandes brazos, en la actual área metropolitana de El Cairo. Este punto es el vértice sur del triángulo invertido que forma el delta, una compleja red de brazos y canales próxima a la desembocadura del Nilo que representa dos tercios de la tierra cultivable de Egipto y, por tanto, concentraba la mayor parte de la población. Las acciones militares de ʿAmr se desarrollarían en torno a este territorio difícilmente transitable para un gran ejército, en especial durante la crecida estival. Dos décadas antes, la invasión persa había seguido el mismo itinerario que pretendía recorrer ʿAmr: tras conquistar Pelusio, tomaron la estratégica fortaleza de Babilonia y después marcharon a Alejandría, la capital.

Teodosio, el prefecto alejandrino, empezó a reunir tropas en torno a Heliópolis, una gran ciudad de época clásica en los márgenes del desierto que, por entonces, se hallaba casi en ruinas. Mientras tanto, ʿAmr recibía refuerzos. En junio de 640, se reunió con Zubayr ibn al-Awwām, que había acudido con una hueste que Juan de Nikiû e Ibn ʿAbd al-Hakam cifran en cuatro mil hombres y al-Balādhurī en doce mil; quizá esta última cifra suponga el total de efectivos llegados de forma escalonada.[88] A principios de julio, ʿAmr dividió a su hueste en tres destacamentos, uno de los cuales envió a las inmediaciones de

Tendunias, el segundo marchó al norte de Babilonia y él mismo se dirigió hacia Heliópolis. El plan de batalla consistía en desplegar a esta tercera fuerza ante Teodosio y dejar uno de los cuerpos ocultos en las colinas para que, una vez entablado el combate, atacase a los romanos por la espalda. Confiado, el prefecto de Alejandría, tal vez al mando de unos veinte mil soldados, aceptó librar una batalla a campo abierto que, a escala regional, resultaría tan decisiva como Qādisiya o Yarmuk. Cuando las tropas de Teodoro fueron sorprendidas según los planes del árabe, e intentaron escapar hacia el sur, fueron atacadas por el tercer destacamento, lo cual completó la derrota. El contingente romano se dispersó, los supervivientes se refugiaron en Babilonia y, aunque Teodoro logró sobrevivir, el ejército de campaña de Tracia había sido aniquilado, lo que dejaba a Egipto en una posición más que precaria.

Figura 41: La antigua ciudad de Heliópolis, donde en 640 tuvo lugar la batalla decisiva para la conquista islámica de Egipto, en la actualidad se encuentra absorbida por la ciudad de El Cairo. A pesar de haber sido una de las tres grandes urbes del Antiguo Egipto, junto con Menfis y Tebas, en el año 1924 del esplendoroso pasado de la ciudad solo era visible un solitario obelisco del faraón Sesostris I. (University of Wisconsin-Milwaukee Libraries).

Sabedor de la noticia, el comandante de la guarnición de El Fayum escapó de noche, sin tan siquiera informar a la población, y tomó un barco hacia Nikiû. ʻAmr logró apoderarse del oasis y «envió órdenes al prefecto Jorge para que le construyera un puente sobre el río en la ciudad de Qaljub con vistas al captura de todas las ciudades de Misr, y también de Athrīb y Kuerdis; y la gente comenzó a ayudar a los musulmanes».[89] Parece, pues, que el colaboracionismo copto se producía tras la conquista formal de un territorio. El comandante árabe capturó a los magistrados de Misr y les despojó de sus posesiones, «duplicó los impuestos a los campesinos y los obligó a llevar forraje para sus caballos, y perpetró innumerables actos de violencia».[90] Esta estrategia de tierra quemada obedecía, una vez más, a un fin preestablecido, puesto que «entonces el pánico se apoderó de todas las ciudades de Egipto, y todos sus habitantes se dieron a la fuga y se dirigieron a Alejandría, abandonando todas sus posesiones, riquezas y ganado».[91]

Figura 42: Fotografía aérea que muestra el Mena House Hotel y las pirámides de Guiza, tomada hacia 1932, antes de la construcción de la presa de Asuán, muestra la abrupta transición entre la tierra cultivable, anegada por las crecidas del Nilo, y el desierto. (Library of Congress).

ʻAmr se dirigió a Babilonia, en el actual Viejo Cairo, una formidable fortaleza construida en época de Trajano que controlaba un estratégico estrechamiento del Nilo en torno a la isla de Roda, que permitía atravesarlo gracias a un puente tendido sobre barcazas. La ciudadela se alzaba en la confluencia con el Amnis Traianus, un canal artificial que conducía al mar Rojo, suponía un paso obligado hacia Alejandría y además el nexo entre el Alto y el Bajo Egipto. Las colosales murallas, construidas con ladrillo y piedra ligados con mortero, estaban reforzadas con torres perimetrales y dos enormes torreones de treinta metros de diámetro. En septiembre de 640, los árabes cercaron Babilonia, después de erigir un campamento que más tarde fue conocido como al-Fustāt. En el interior de la ciudadela se encontraba Ciro, gobernador egipcio y patriarca de Alejandría, junto con una guarnición de unos cinco o seis mil soldados bien pertrechados y con reservas de víveres.

A pesar de una férrea oposición de los militares, Ciro se reunió con ʻAmr para tratar de alcanzar un acuerdo. Las fuentes árabes tardías, como al-Maqrīzī (*ob*. 1442), otorgaron una enorme trascendencia al supuesto encuentro entre ambos, un pasaje cuajado de tópicos que presenta marcadas similitudes con otros episodios similares, como la conferencia entre Yazdegerd III y Sa'd ibn Abī Waqqās justo antes de Qādisiya. Se trata de una convención literaria que plasma el carácter que los tradicionalistas atribuían a los conquistadores árabes…

> […] gente que prefiere la muerte a la vida y la humildad al orgullo; que se sientan en el suelo e ingieren sus alimentos a caballo; su comandante es uno más de ellos, no existe distinción de rango; tienen horas fijas de oración en las que todos rezan, lavándose primero manos y pies, y lo hacen con reverencia.[92]

Según estos relatos, el patriarca Ciro habría mostrado un visceral racismo ante uno de los musulmanes de raza negra, ante lo cual sus compañeros le responden que entre ellos no existe distinción alguna basada en el color de piel. Tras amenazarles con un gran contingente de hombres armados –al igual que

Yazdegerd III–, Ciro les ofrece una generosa suma si regresaban a su tierra, pero los muslimes no temen al número de enemigos: ansían enfrentarse a ellos en batalla y rezan para alcanzar el martirio. Su respuesta al patriarca es que los romanos deben elegir entre abrazar el islam, pagar la *ŷizya* a cambio de que sus vidas fueran respetadas, o enfrentarse a ellos en combate. Otro *topos* de los *futūh*. Sin darles una respuesta, Ciro abandonó la fortaleza. Lo que sí parece probable es que, en octubre de 640, Ciro marchara a Constantinopla para que Heraclio considerase las condiciones ofrecidas por los árabes. El emperador entró en cólera al ver la pusilánime actitud del patriarca, que fue destituido y sometido a escarnio, acusado de traición.

El énfasis que los relatos árabes otorgan al asedio, unido a los problemas de establecer una cronología hacia esta parte de la obra de Juan de Nikiû, hacen que algunos historiadores presenten al ejército de ʻAmr inactivo durante siete meses de asedio. Sin embargo, el obispo de Nikiû especifica que ʻAmr dejó un contingente en Babilonia y marchó con el resto del ejército hacia el delta del Nilo, para sacar partido al repliegue romano hacia Alejandría y después enfrentarse a Teodoro.[93] Una acción complicada. Hacia la desembocadura, el Nilo posee dos grandes ramificaciones, el brazo Roseta y el Damieta, las ciudades y aldeas se ubicaban sobre elevaciones del terreno y las tropas de ʻAmr no lograron tomarlas al estar defendidas por canales, de modo que tuvieron que retirarse hacia la provincia del Rif y se hicieron fuertes en la ciudad de Bush. A este respecto, el cronista de Nikiû asegura que ʻAmr «pasó doce meses luchando contra los cristianos del norte de Egipto, pero no logró reducir sus ciudades» y, a principios del verano, «marchó sobre las ciudades de Saka y Tuku-Damsis, impaciente por someter a los egipcios antes de la crecida del río».[94] En efecto, el caudal del Nilo aumentaba en verano, como resultado de las lluvias tropicales de Etiopía, y dejaba la llanura aluvial y el delta sumergidos bajo un metro y medio de agua. Sin embargo, las tropas musulmanas fueron rechazadas en ambas ciudades y Damieta, el mayor puerto egipcio después de Alejandría, se negó a abrirles las puertas, por lo que ʻAmr ordenó incendiar las cosechas. Ante el fracaso de la ofensiva sobre las ciudades del delta, el comandante árabe volvió a reunir a sus tropas en torno a Babilonia y organizó una expedición contra el Alto Egipto, la región del Rif y la ciudad de Antinoe,

a unos trescientos kilómetros al sur, en la orilla oriental del Nilo. Este territorio era de mayoría copta monofisita, de modo que, en palabras de Juan de Nikiû:[95]

> [...] cuando el musulmán vio la debilidad de los romanos y la hostilidad del pueblo hacia el emperador Heraclio, a causa de la persecución con que había visitado toda la tierra de Egipto con respecto a la fe ortodoxa, por instigación de Ciro el patriarca calcedonio, se volvieron más audaces y más fuertes en la guerra.

Juan, el prefecto de Antinoe, tuvo que escapar con sus hombres hacia Alejandría. Allí, «los habitantes de la provincia se sometieron a los musulmanes y les rindieron tributo». Una vez logrado el control sobre parte del Alto Egipto, las tropas de ʻAmr se hicieron fuertes en torno a la ciudadela de Babilonia.

El 11 de febrero de 641, la muerte de Heraclio propició una crisis sucesoria que enfrentó a sus hijos, Constantino y Heracleonas –fruto de dos matrimonios distintos–, asociados al trono en condiciones de igualdad por su padre. La corta edad del segundo vástago hizo que fuera el primogénito quien, en la práctica, ejerciera las labores de gobierno. Constantino III hizo llamar al patriarca Ciro a la capital, al igual que a Teodoro, y les prometió un gran ejército que zarparía hacia Egipto en otoño. Pero cuando la flota estaba dispuesta a partir, el joven emperador falleció tras un brevísimo reinado, que se prolongó entre febrero y mayo. Con tan solo 15 años, su hermano Heracleonas tuvo que sentarse en el trono y, a instancias de su madre, Martina, se produjo un giro radical en la política imperial que pasaba por pactar con los musulmanes y nada mejor, para tal fin, que enviar a Ciro de regreso a Alejandría. La posición de Heraclio y Martina en Constantinopla debía de resultar precaria y la sospecha de que habían envenenado a Constantino lastró el reinado; es muy posible que no quisieran desprenderse de unos recursos militares necesarios para afianzar su posición en la capital.

El 9 de abril, tras siete meses de asedio, la guarnición de Babilonia, ante la certeza de no recibir auxilio, finalmente capituló. Juan de Nikiû describe la rendición de la guarnición que «recibió la promesa de que no serían pasados a espada, y se comprometió a entregarle [a ʻAmr] todas las municiones de guerra, que eran considerables. Y luego les ordenó que evacuaran la ciudadela. Y tomaron una gran cantidad de oro y partieron».[96] La contrapartida árabe a esta narración, cuya fuente más próxima es Ibn ʻAbd al-Hakam, resulta

significativamente distinta, ya que asegura que Zubayr ibn al-Awam tomó la ciudad usando una escalera para trepar por las murallas desde donde gritó «Alá es grande» y se produjo un sangriento asalto que concluyó con la rendición de la guarnición romana, siguiendo un tópico en la literatura *futūh*. Dado que el cronista copto no muestra ascos en relatar las atrocidades cometidas por los árabes, su proximidad cronológica le otorga mayor credibilidad.

Tal vez fuera entonces cuando se firmó el Tratado de Misr, un pacto de capitulación entre las autoridades islámicas y parte de la población egipcia, similar al pacto de Jerusalén, que les garantizaba «inmunidad para ellos mismos y su religión, sus posesiones, iglesias, crucifijos, así como su tierra y sus vías fluviales» a cambio del pago de la *ŷizya* tras la correspondiente crecida del Nilo. Si alguien no estuviera de acuerdo en las condiciones, no pagaría tributo, pero tampoco recibiría protección –por lo que se vería sometido a las leyes del *ŷihād*– y, en caso de que algún romano o nubio estuviera dispuesto a aceptar tales términos, contarán con los mismos deberes y derechos. De no ser así, se le otorgará inmunidad hasta llegar a un destino donde se encuentre seguro, fuera del territorio bajo autoridad islámica. Como cláusula específica, los nubios que aceptasen las condiciones del tratado tenían que aportar cierto número de hombres y caballos a cambio de no sufrir algaradas, al tiempo que el comercio no se vería afectado. El texto del Pacto de Misr, reproducido por al-Tabarī,[97] resulta coherente con la breve mención de Juan de Nikiû, que, sin duda, se refiere a la capitulación de la guarnición. Otras versiones del pacto incluyen la obligación de entregar ropas y provisiones a los árabes.

Con el camino abierto hacia el delta y la margen occidental del Nilo, ʻAmr dejó un destacamento en Babilonia y avanzó con el grueso de sus hombres junto al brazo Roseta hacia el noroeste. A tan solo una jornada de marcha se hallaba Nikiû, una ciudad fortificada, la diócesis del obispo y cronista Juan. Al saber del avance musulmán, Domenciano, el jefe de la guarnición, abandonó su hueste y escapó en barco hacia la capital egipcia. Esta deserción propició la catástrofe: los soldados romanos soltaron las armas y se lanzaron al río, las tropas de ʻAmr los abatieron por la espada y la flota fondeada en el puerto se dispersó. En palabras del obispo de la ciudad:[98]

> […] entonces los musulmanes entraron en Nikiû y tomaron posesión, y no encontrando soldados [que ofrecieran resistencia], procedieron a pasar a espada a todos los que encontraron en las calles y en las iglesias, hombres, mujeres y niños. Y no tuvieron misericordia de nadie. Y después de haber capturado [esta] ciudad, marcharon contra otras localidades y las saquearon y pasaron por la espada a todo el que encontraron.

La población de Nikiû era, en su mayoría, monofisita, circunstancia que no parece confirmar la existencia de una firme alianza entre coptos y árabes. En realidad, el relato de Juan refleja una situación cada vez más caótica. A medida que el dominio romano se desmoronaba, afloraban los conflictos entre las *demos* verde y azul y las distintas facciones religiosas. Según Juan de Nikiû: «la toma de la ciudadela de Babilonia y de Nikiû por los musulmanes supuso una fuente de gran dolor para los romanos»,[99] pues esta última ciudad suponía un enclave fortificado intermedio entre Babilonia y Alejandría, los árabes se hallaban *ad portas* de la capital egipcia y su estrategia basada en el terror produjo una oleada de refugiados hacia su puerto.[100] Siguiendo el brazo occidental del Nilo, las tropas de ʿAmr se toparon con un contingente romano en Suntais, muy cerca de Damanhur. Los soldados no lograron ofrecer una resistencia efectiva, los árabes tomaron Kilunas «y mataron a espada a miles de sus habitantes y de los soldados, y obtuvieron un botín enorme, y tomaron cautivas a las mujeres y los niños y los dividieron entre ellos, y convirtieron esa ciudad en una desolación».[101] Kairun suponía el último enclave fortificado antes de Alejandría y controlaba el canal que conducía a la metrópolis egipcia. Allí se produjo una sucesión de sangrientos combates hasta que las tropas romanas, lideradas por Teodoro, se replegaron hacia la capital y los árabes tuvieron que retroceder ante las piedras arrojadas por las máquinas de guerra de las murallas.

Asentada en una estrecha franja entre el Mediterráneo y el lago Mareotis, Alejandría estaba rodeada por un canal, conservaba en buen estado sus colosales murallas y, gracias al puerto defendido por diques y la isla de Faros, mantenía una comunicación abierta por vía marítima. Durante el asedio, Ibn ʿAbd al-Hakam asegura que los coptos mantuvieron los caminos, puentes y mercados abiertos a los árabes. Resulta difícil de ubicar cronológicamente esta mención, ya que el ulema egipcio con frecuencia altera el orden de los hechos y puede que se refiera al posterior intento romano de retomar la ciudad.[102] El 14

de septiembre de 641, el patriarca Ciro regresó a Alejandría, acompañado de un general llamado Constantino. Heraclio II le había otorgado «poder y autoridad para hacer las paces con los musulmanes y refrenar cualquier nueva resistencia contra ellos, y establecer un sistema de administración adecuado para el gobierno de Egipto», y según Juan de Nikiû:[103]

> ʽAmr recibió con agrado su llegada y le dijo: «Has hecho bien en venir a nosotros». Y Ciro respondió: Dios ha puesto esta tierra en tus manos; que de ahora en adelante no haya enemistad entre tú y Roma; hasta ahora no ha habido contienda persistente contigo. Y fijaron la cantidad de tributo a pagar. Y en cuanto a los ismaelitas, no debían intervenir en ningún asunto, sino dedicarse a lo suyo durante once meses. Las tropas romanas en Alejandría debían llevarse sus posesiones y sus tesoros y marchar por mar; y ningún otro ejército romano regresaría. Pero aquellos que quisieran viajar por tierra debían pagar un tributo mensual. Y los musulmanes tomarían como rehenes a ciento cincuenta soldados y cincuenta civiles y harían la paz. Y los romanos dejarían de luchar contra los musulmanes; y los musulmanes debían desistir de apoderarse de las iglesias cristianas, y estos últimos no debían entrometerse en los asuntos de los cristianos. Y a los judíos se les debía permitir permanecer en la ciudad de Alejandría.

El patriarca alejandrino realizó estas negociaciones a espaldas tanto de la población egipcia como de Teodoro y del propio Constantino, el delegado imperial, a quienes luego intentó convencer para que aceptaran las condiciones del humillante tratado. Los motivos providencialistas y escatológicos aducidos por el clérigo, según los cuales Dios habría entregado el país a los árabes, no debían de parecerles muy convincentes y «mientras las cosas estaban en estas condiciones, el musulmán vino a recibir el tributo, aunque los habitantes de Alejandría aún no habían sido informados y los alejandrinos, al verlos, se prepararon para la batalla».[104] Ciro se vio forzado a hacer público el acuerdo y entonces «la población se levantó contra el patriarca y trató de apedrearlo». Con lágrimas en los ojos, el religioso logró persuadirlos de que aquello era por su bien. Los refugiados le rogaron que negociara en su nombre para poder regresar a sus hogares como súbditos de los árabes, tras lo cual «los musulmanes se apoderaron de toda la tierra de Egipto, del sur y del norte, y triplicaron sus impuestos».[105]

Una vez más, las narraciones árabes en torno a la toma de Alejandría resultan contradictorias y, en ocasiones, radicalmente antagónicas. Al-Balādhurī refiere una anécdota en la que Ciro habría ordenado a las mujeres de Alejandría situarse en las murallas, de espaldas y entre los hombres armados,

para engañar a los musulmanes acerca del auténtico número de defensores.[106] ʻAmr se habría dado cuenta de la estratagema y declaró que los árabes no habían sometido a tantos pueblos por una simple cuestión de número. Al igual que con Babilonia, mientras que las fuentes coptas describen una rendición pactada, al-Baladhuri[107] asegura que ʻAmr tomó Alejandría por la espada y saqueó todo cuanto había en ella, aunque perdonó la vida a sus habitantes, de modo que ninguno cayó muerto o tomado cautivo, y los convirtió en dimmíes. Esta tradición parece un intento de conciliar un relato épico-legendario con el estatus jurídico que, más adelante, disfrutó la población alejandrina.

La ocupación del Alto Egipto supuso cinco o seis años de campañas militares, la frontera sur no se afianzó hasta el tratado de paz con los nubios de 651 y la flota romana siguió amenazando el delta del Nilo, incluso Alejandría fue brevemente recuperada. Sin embargo, la fulminante conquista de Egipto supuso un demoledor golpe para el Imperio romano, pues implicaba la pérdida de unos enormes ingresos fiscales, la producción agrícola egipcia e infinidad de manufacturas, algunas tan estratégicas como el papiro. A partir de entonces, la Romania tuvo que adaptarse a unas nuevas circunstancias, reformar su ejército, reducir los gastos del Estado e implantar una nueva división administrativa para su menguado territorio, conocida como reforma temática.

MUTATIS MUTANDIS

Una vez consolidado el control islámico sobre el valle del Nilo en el año 644, según Severo de Hermópolis, ʻAmr hizo llamar al patriarca Benjamín para restablecerle en el cargo de jefe de la comunidad cristiana en Egipto. Por su parte, Juan de Nikiû no menciona la colaboración del patriarca con las autoridades árabes. Para Soto Chica, esta divergencia entre ambos relatos obedece a que Juan vivía en un Egipto que había sufrido las atrocidades de la guerra y estaba descubriendo que los musulmanes no respetaban los pactos e incrementaban los impuestos. A causa de la creciente hostilidad hacia los árabes, no parecería prudente recordar el papel desempeñado por el patriarca monofisita. Severo, por el contrario, escribió en árabe siglos después, en un momento en el que el proceso de arabización e islamización estaba muy

avanzado, por lo que considera oportuno recordar a todos, y en especial a los árabes, que su dominio sobre Egipto solo fue posible gracias al apoyo de la Iglesia copta.[108]

Severo presenta una versión idealizada del encuentro entre Benjamín y ʻAmr ibn al-Ās, que parece plasmar un ideal en las relaciones entre gobernador y patriarca, que aportaría un precedente al que, en el futuro, se pudiera apelar:[109]

> ʻAmr, al ver al patriarca, lo recibió con respeto y dijo a sus compañeros y amigos privados: «En verdad, en todas las tierras de las que hemos tomado posesión hasta ahora, nunca he visto un hombre de Dios como este». Porque el padre Benjamín era hermoso de semblante, excelente en el habla, y se expresaba con calma y dignidad.

Durante la conquista, los árabes habían destruido un gran número de iglesias, de modo que Benjamín tuvo que iniciar una intensa labor para reparar basílicas y monasterios, en la que destaca la reconstrucción de la catedral de San Marcos en la capital egipcia. Algunos ensayos han popularizado la idea de que la Gran Biblioteca de Alejandría había desaparecido, víctima del fanatismo religioso, en dos momentos distintos. El primero en el año 391, cuando una turba cristiana asaltó el edificio e incendió los setecientos mil volúmenes que albergaba. Los fondos que habrían sobrevivido al fanatismo religioso habrían sido destruidos después de la capitulación de la ciudad ante los árabes en noviembre de 641, por orden del califa ʻUmar ibn al-Jattāb.

La primera mención detallada a la supuesta destrucción de la biblioteca de Alejandría por orden de ʻUmar procede de una fuente muy tardía, un historiador árabe del siglo XIII llamado al-Qiftī. Otras fuentes anteriores, como ʻAbd al-Latīf al-Baghdādī (*ob.* 1231), habían referido el hecho más brevemente, a modo de anécdota. El relato de al-Qiftī presenta al obispo alejandrino Yahyā al-Nahwī repudiado por el clero egipcio tras una disputa cristológica, como consejero de ʻAmr ibn al-ʻĀs. Una vez concluida la conquista, el clérigo expuso su deseo al emir de hacerse con los fondos de una biblioteca que habría sido creada en tiempos remotos por el rey Tolomeo II Filadelfo y que aún se conservaba en la ciudad. ʻAmr accedió a su petición «y en poco tiempo había reunido 54 120 libros», sin embargo, antes de satisfacer

los deseos del consejero, envió una carta a ʻUmar preguntándole qué hacer con tales obras y la respuesta fue la siguiente:[110]

> «En cuanto a los libros que mencionas, si su contenido cumple con el Libro de Dios [el Corán], entonces ya está en él y no es necesario; y si lo que hay en esos libros contradice el Libro de Dios, tampoco es necesario y puedes proceder a destruirlos». A continuación, ʻAmr ibn al-ʻĀs decretó por ley que [los libros] fueran repartidos por los baños públicos [de Alejandría] y quemados en los hornos de los baños.

Construida por la dinastía tolemaica en fecha indeterminada, la célebre «Biblioteca de Alejandría» consistía, en realidad, en la colección de libros de un santuario religioso, el *Museion*, un complejo dedicado a las Musas que contaba con una exedra para conferencias, una zona residencial para los académicos, además de jardines y un pórtico. En Alejandría existieron, al menos, otras dos bibliotecas menores en el *Kaisarion*, un templo dedicado a Julio César, y en el Serapeión consagrado a Serapis.[111] Plutarco, por primera vez, describe el incendio que destruyó la gran biblioteca en el año 47 a. C., cuando Julio César asedió la capital egipcia para apoyar a Cleopatra en su reclamación al trono, un hecho confirmado por Aulo Gelio. A finales del siglo IV, Amiano Marcelino nos aporta una descripción detallada del Serapeión y, una vez más, menciona la existencia de las dos bibliotecas en pretérito:[112]

> Hubo en esta ciudad dos bibliotecas de valor incalculable, y según los testimonios verídicos de antiguos datos, unos setecientos mil volúmenes que habrían sido depositados allí gracias al enorme esfuerzo de los reyes Ptolemaicos ardieron en la guerra Alejandrina, cuando la ciudad fue saqueada en tiempos de la dictadura de César.

La única mención posterior al *Museion* se encuentra en una enciclopedia bizantina del siglo X llamada *Suda*, una fuente tardía que alude al filósofo Teón de Alejandría del siglo IV como «el hombre del *Museion*».

La segunda biblioteca, asociada al Serapeión, pudo crearse en algún momento del siglo II d. C., después de que el templo fuera reconstruido tras un nuevo incendio.[113] La irrupción cristiana en el templo sucedió en el año 391, después de que los paganos «mataran a muchos de los cristianos, hirieron a otros y se apoderaron del Serapeión, un templo que destacaba por su belleza y amplitud y que estaba asentado en un promontorio»,[114] lo cual desencadenó un brutal asalto al Serapeión por parte de soldados romanos y una turba cristiana.

Sin embargo, ninguna de las fuentes que describen la destrucción del Serapeión –Sozomeno, Tiranio Rufino de Aquilea, Sócrates el Escolástico, Teodoreto de Ciro y Eunapio de Antioquía– menciona la existencia de una biblioteca o tan siquiera libros.

Para sobrevivir, las bibliotecas antiguas requerían de un cuantioso patrocinio económico: el papiro se deteriora con facilidad, sufre daños a causa de la polilla y los ratones y, en una época en la que la luz artificial dependía de lámparas de aceite, se hallaba en peligro constante de incendio. La minuciosa labor de copiado de los volúmenes requería un nutrido personal de escribas muy costoso de mantener, a lo que cabe añadir el elevado precio de los soportes de escritura. Los fondos de las bibliotecas de los templos paganos debieron de dispersarse por colecciones privadas, o se deterioraron a medida que se difundía la nueva religión y los antiguos santuarios eran abandonados.

Alejandría continuó siendo un centro de saber principal durante el siglo VI y principios del VII. Existen referencias a los trabajos de filosofía, astronomía y medicina de Filoponos y Juan el Gramático, o a los del pagano Olimpiodoro con sus estudios acerca de óptica, astronomía, matemáticas, geometría y filosofía, quien fue maestro de eruditos cristianos llegados de toda la Romania, como David de Alejandría o Juan de Apamea.[115] En época abasí, Bagdad se convirtió en un centro de traducción de obras clásicas al árabe, de la mano de cristianos nestorianos como Hunayn ibn Ishāq (*ob*. 873) –que aprendió griego en Alejandría– o Teodoro Abucara (*ob*. 901) y buena parte de los libros traducidos procedía de bibliotecas alejandrinas. Cuando ʻAmr ibn al-Ās se apoderó de la capital egipcia existían varias en la ciudad y, sin duda, el patriarcado contaría con una. Sin embargo, el pacto de capitulación garantizaba la integridad de los bienes de los dimmíes y nos encontramos ante un contexto de transferencia y restauración del control monofisita sobre las propiedades de la Iglesia egipcia. De haberse producido la quema de 54 120 libros a instancias de ʻAmr ibn al-ʻĀs, no cabe duda de que Juan de Nikiû y Severo de Hermópolis lo hubieran incorporado a sus narraciones. La preocupación de las autoridades islámicas en esa época residía en consolidar el control fiscal y político sobre la población egipcia. La hostilidad de las

autoridades religiosas hacia las «ciencias de los antiguos» (*'ulūm al-awa'il*) constituye un fenómeno muy posterior.[116]

'Amr delegó la exacción fiscal en el patriarca Benjamín y mantuvo la administración laica. Menas, el prefecto del Bajo Egipto nombrado por Heraclio, «un hombre pomposo, analfabeto, que sentía una profunda aversión hacia los egipcios», fue restablecido en el cargo por 'Amr, al tiempo que nombraba a Sinoda prefecto de Rif y a Filomeno prefecto de El Fayum. Tres funcionarios bizantinos de credo calcedonio que habían ostentado cargos en la administración durante las persecuciones de Ciro, que «amaban a los paganos pero odiaban a los cristianos» y recaudaron dinero, alimentos y forraje para los árabes «bajo la restricción de un miedo incesante».[117] Durante más de un siglo, el griego y el copto se siguieron empleando en Egipto como lenguas administrativas y el número de documentos conservados en papiro experimenta un significativo aumento tras la conquista islámica, lo que supone un indicador del incremento de la burocracia y el control fiscal sobre la población egipcia.

El retrato de Juan de Nikiû[118] de 'Amr como gobernador posee múltiples facetas. Si bien afirma que «cobró los impuestos que se habían fijado, pero no tomó ninguna propiedad de las Iglesias, y no cometió ningún acto de expoliación o saqueo», asimismo señala que aumentó los impuestos «hasta que todo el pueblo se escondió debido a la magnitud de la tribulación, y no pudo encontrar el modo de pagar». Los habitantes de algunas ciudades «entregaban a sus hijos a cambio de las grandes sumas que debían abonar mensualmente»,[119] extremo confirmado por al-Balādhurī cuando pone en boca de un tal 'Urwah ibn az-Zubair que la gente de Egipto estaba «cargada con más [impuestos] de lo que podía soportar».[120] Esta misma fuente apunta que los siguientes gobernadores incrementaron aún más los tributos: aunque Ciro y 'Amr habían acordado una *ŷizya* de dos dinares anuales por cada varón adulto, hasta alcanzar un total de dos millones de dinares al año, con el sucesor en el cargo, 'Abd Allāh ibn Sa'd, la cifra aumentó hasta cuatro millones. Este incremento fiscal supuso una violación unilateral en las condiciones de los pactos, no resulta extraño que surgieran tradiciones para justificarlo. Al-Tabarī (2584) afirma que los califas omeyas declaraban a los gobernadores de Egipto que el

país había sido conquistado por la fuerza, «por lo tanto, los habitantes no son más que nuestros esclavos, cuyos impuestos podemos aumentar si así lo deseamos y a quienes podemos tratar como queramos».[121]



Figura 43: Imagen aérea del valle del Nilo, tomada hacia 1932, muestra una aldea sobre una elevación y rodeada por estanques, una defensa empleada en época tardoantigua. Al fondo se pueden ver las pirámides de Guiza. (Library of Congress).

Hacia el siglo IX, la jurisprudencia islámica establece una clara distinción entre las tierras tomadas por la fuerza de las armas (*ʿanwa*), aquellas sometidas mediante capitulación (*sulh*) y las confiscadas al emperador romano o al rey sasánida (*sawāfī*). Aunque es probable que esto responda a una sistematización de una realidad mucho más compleja,[122] debió de originar infinidad de conflictos de intereses, aparejados con controversias entre ulemas y tradicionalistas, junto con el surgimiento de distintas tradiciones en relación con el modo en que fueron sometidas las distintas ciudades o territorios. Las

polémicas más feroces parecen residir en Egipto y el Sawād, aquellos territorios con una economía agraria más desarrollada.

Juan de Nikiû afirma que «el patriarca Ciro se entristeció mucho a causa de las calamidades que habían caído sobre la tierra de Egipto, porque ʿAmr no tuvo misericordia de los egipcios, y no cumplió el pacto que habían hecho con ellos, ya que era de una raza bárbara».[123] La figura de Ciro ha estado sujeta a infinidad de controversias, la historiografía moderna lo ha retratado tanto como un siniestro traidor shakesperiano o un dirigente pragmático que quiso alcanzar acuerdos con los árabes en lugar de jugarse el todo por el todo en batallas.[124] Esto último podría explicar los primeros pactos con los árabes, no así la capitulación de Babilonia y las negociaciones encubiertas para rendir Alejandría. La situación de la capital egipcia se antoja bastante sólida, puesto que la superioridad naval romana les permitía abastecerla por vía marítima. El rechazo a la rendición, tanto por los militares como por la propia población alejandrina, además del intento de recuperar la ciudad el año 645, parecen probarlo.

Es posible que la imagen de un Ciro taimado e intrigante obedezca a la hostilidad de los cronistas coptos, aunque los argumentos providencialistas y escatológicos que las fuentes ponen en su boca resultan coherentes con los textos religiosos de la época. Desde Sofronio de Jerusalén, el clero cristiano identificó los desastres causados por los árabes como un castigo divino por los pecados del pueblo, un indicador inequívoco del inminente Fin de los Tiempos. Tanto los clérigos ortodoxos como los monofisitas y nestorianos se acusaron mutuamente de haber irritado a Dios, ya fuera por la difusión de unas doctrinas heréticas o por las persecuciones a los disidentes. Solo el arrepentimiento les otorgaría de nuevo el favor divino y propiciaría la derrota de los invasores. En opinión de Juan de Nikiû, el dominio árabe sería transitorio, puesto que Dios «pronto aniquilará a los enemigos de la Cruz, como está escrito en el libro verdadero».[125] Esta esperanza se fue diluyendo con el paso del tiempo y no existen motivos objetivos para dudar de que la ideologizada visión nacida de los libros proféticos hiciera que Ciro, al igual que tantos otros religiosos, asumiera un discurso denominado *desmoralización* en propaganda de guerra. Podría darse la paradoja de que el clero cristiano

contribuyera, como élite intelectual, a la difusión de unas ideas derrotistas y, por ende, a la irreversible islamización de los territorios más poblados de la cristiandad.

EL FIN DE LA ANTIGÜEDAD

Un año después de la capitulación de Alejandría, en 642, 'Amr ibn al-Ās organizó una expedición al oeste, hacia la Libia Marmárica y Pentápolis-Cirenaica, en la que conquistó la ciudad de Barca y las regiones circundantes. Al año siguiente, los árabes se apoderaron de Trípoli y Sabrata, a unos sesenta kilómetros al oeste. Según Ibn 'Abd al-Hakam, 'Amr habría escrito al califa 'Umar para solicitarle permiso para una nueva campaña en Ifrīqiya, a lo que este respondió: «No, no es Ifrīqiya sino el país de la dispersión, engañoso y traidor; no marchará allí nadie mientras yo viva». Las caprichosas negativas del califa cuando algún conquistador deseaba iniciar una conquista suponen otro lugar común en los *ajbār*. En el otro extremo del imperio islámico, Suhail ibn Adi había llegado a la provincia sasánida de Makran, que se había anexionado el reino Rai del Sindh –el actual Pakistán– tras el desastre en Qādisiya. La victoria de Suhail a principios de 644 en Rasil, muy cerca de la actual Karachi, le animó a solicitar permiso a 'Umar para adentrarse en el subcontinente indio. Sin embargo, el califa se negó a que avanzara por «una tierra donde las llanuras son pedregosas, donde el agua escasea; donde los frutos son desagradables; donde los hombres son conocidos por la traición, donde se desconoce la abundancia, donde la virtud se tiene poco en cuenta, y donde domina el mal». Una respuesta similar habría recibido, ese mismo año, Ashath ibn Qais, cuando requirió la autorización de 'Umar para cruzar el río Oxus y adentrarse en las llanuras de Transoxiana.

El califa deseaba afianzar el control islámico sobre los territorios recién sometidos. 'Umar también se negó a que 'Amr convirtiera Alejandría en la sede de una nueva provincia islámica, de modo que fundó Fustāt, un conglomerado de cabañas que dio origen a El Cairo. Mil años de historia de Alejandría como capital egipcia habían llegado a su fin. En Mesopotamia, los árabes fundaron otras ciudades-guarnición, en Kūfa, no muy lejos de al-Hīra, y en Basora, en la

confluencia del Tigris y el Éufrates. Las mezquitas de estos *amsar* eran muy rudimentarias, a menudo la dirección de los rezos se indicaba mediante una lanza clavada en el suelo. Un recinto de tierra batida, delimitado por un muro de adobe o mampostería, o incluso mediante un foso, para evitar que los animales domésticos pisaran el espacio consagrado. Aun así, ocupaban una enorme extensión, al estar concebidas para albergar a todos los soldados de las ciudades, y decenas de miles de fieles rezaban formando en filas. La mezquita desempeñaba un papel similar al foro y el ágora del mundo clásico, un espacio de reunión para la población urbana. También servían de patio de armas para las tropas, o como reducto de resistencia, como un campamento militar.[126] La fundación *ex novo* de estos enclaves evitaba que los conquistadores fueran asimilados por la población local; alojados en cabañas de junco y tapial en torno a toscas mezquitas, los pueblos del desierto ejercían su dominio sobre las cunas de la civilización.

A partir del año 15 H, ʻUmar estableció un estipendio anual (*atā*) para los soldados inscritos en los registros militares o *dīwān*. Los ingresos procedían del botín de guerra, de la *ŷizya* y las rentas anuales del *fay'*. La creciente presión fiscal sobre los pueblos sometidos se debía, en gran medida, al aumento de los soldados en los registros. En Egipto, existían quince mil nombres en el *dīwān* de ʻAmr ibn al-Ās, que aumentaron a cuarenta mil en época de Mu'āwiya.[127]

En noviembre de 644, tras una década de gobierno, ʻUmar fallecía en la mezquita de Medina, asesinado por un esclavo de origen persa. Su muerte marcaba el fin del mundo antiguo y dejaba tras de sí un Estado islámico muy distinto al que le habían legado. En tan solo doce años, el imperio árabe se había extendido desde el Indo hasta el golfo de Sirte, en los límites del África romana. A pesar de sustentarse en una base religiosa, el califato había adquirido un fuerte carácter étnico. Los árabes que, como los Banū Taghlib, habían preferido conservar su religión cristiana, se integraron en los ejércitos islámicos a cambio del pago del *ʻushr*, otra clase de tributo en lugar de la humillante *ŷizya*. Cuando la tribu de los Iyād buscó refugio en la Romania, ʻUmar amenazó al emperador con deportar a población no árabe y, de este modo, pudo forzarle a que esta cabila regresara a territorio musulmán. Arabia debía convertirse en una tierra islámica y, por ello, expulsó a las comunidades hebreas

de Najrān y Jaybar. Antes de su muerte, ordenó liberar a todos los árabes de condición servil: en el nuevo régimen, ningún hijo de Ismael podría ser esclavo.

En apenas una década, los árabes habían pasado de ser un conglomerado de pueblos tributarios de los coraixíes a la clase dirigente de un imperio que dominaba los territorios más prósperos del planeta. Se habían convertido en *muqātila*, soldados de élite sometidos a una férrea disciplina, al servicio de la expansión de un imperio.

Notas

1 Haldon, J., 1999, 67-74; Soto Chica, J., 2015, 57-68; Soto Chica, J., 2019, 261-268. Nueve duques en la frontera oriental (Palestina, Arabia, Fenicia, Siria, Eufratensis, Osroena, Mesopotamia, Ponto y Armenia), un *comes rei militaris* en Egipto, tres duques en el norte de África (Tebaida, Libia y Pentápolis) y cinco duques en la frontera danubiana (Escitia, Dacia, Panonia II, Mesia I y II).

2 Soto Chica, J., 2012, 155-159; Soto Chica, J., 2010, 221-224 y 628-640.

3 Soto Chica, J., 2012, 35-48.

4 Soto Chica, J., 2019, 323-350; Daryaee, T., 2009, 45-47.

5 Soto Chica, J., 2012, 7; Soto Chica, J., 2015, 265.

6 Soto Chica, J., 2012, 185-187.

7 *Ibid.*, 200-203.

8 *Ibid.*, 206-209.

9 *Ibid.*, 2012, 228-236.

10 *Ibid.*, 2012, 250-251.

11 *Strategikon* XI.1.

12 Soto Chica, J., 2012, 256.

13 Teófanes, *Chronographia* 324, en Turtledove, H., 1982, 27.

14 Soto Chica, J., 2012, 260-261.

15 Sebeos 40, en Thomson, R.W., Howard-Johnston, J. y Greenwood, T., 1999.

16 Soto Chica, J., 2012, 265.

17 Al-Tabarī, cit. en Pourshariati, P., 2008, 178.

18 Lewis, B., 1990, 157.

19 Madelung, W, 1997, 35-45.

20 *Ibid.*, 31-33.

21 Tácito, *Anales*, 13.35.

22 Estrabón XVI.2.20.

23 Southern, P. y Dixon, K., 2018, 201-230; Castro, M., 2018, 9-39; Kaegi, W. E., 1992, 39-43.

24 Castro, M., *op. cit.*, 7-78. A finales del siglo VI, Evagrio Escolástico, autor de origen sirio, aseguraba que el mejor modo de enfrentarse a los árabes era emplear a otros árabes.

25 Kaegi, W. E., *op. cit.*, 41-43.
26 *Ibid.*, 27.
27 *Ibid.*, 50-51.
28 Procopio, *Guerras* II.20.19.
29 Kaegi, W. E., *op. cit.*, 87.
30 Donner, F. Mc., 1981, 113-116.
31 Al-Tabarī 2079, en Friedmann, Y. (trad.), 1991, vol. 12, 73-74. Citando a Ibn Ishāq (*ob*. 767).
32 Donner, F. Mc., *op. cit.*, 117-118.
33 *Didascalia de Jacob* V.16, en Maldonado Villena, F. y Soto Chica, J., 2015, 191-192.
34 Mt 24, 5-31; Mr 13, 3-23; Lc 21, 7-24.
35 Sebeos 42, en Thomson, R.W., Howard-Johnston, J. y Greenwood, T., 1999.
36 Pronto surgió la controversia en torno a cuál de los dos hijos de Abraham era el legítimo, ya que el islam afirma que los textos de la Torá y la Biblia habían sido adulterados por judíos y cristianos. Este fenómeno, denominado *tahrif*, trata de explicar las divergencias entre el mensaje de Mahoma y las Sagradas Escrituras. Corán 2:75; 5:13; 6:91.
37 Crone, P. y Cook, M., 1977, 3-9.
38 Al-Tabarī 2223, en Friedmann, Y. (trad.), *op. cit.*, 15-16.
39 Al-Tabarī 2018, en Blankinship, Kh. Y. (trad.), 1993, vol. 11, 4.
40 Al-Tabarī 2074, en *ibid.*, 67.
41 Al-Tabarī 2122-2125, en *ibid.*, 122 -126.
42 Hitti, P. K., 1916, vol. 1, 169-172.
43 Crone, P., 1997.
44 Lynch, R. J., 2013, 29.
45 Pourshariati, P., *op. cit.*, 169.
46 *Ibid.*, 283.
47 *Ibid.*, 283-284.
48 Kaegi, W. E., *op. cit.*, 110-111.
49 Soto Chica, J., 2010: «El día de Agnadayn y los comienzos de la conquista árabe de Palestina», en *Collectanea christiana orientalia*, N.º 7, pp. 231-252. No existe consenso y diversos autores sitúan la batalla entre finales de julio y principios de agosto de 634, siguiendo a al-Tabarī. Soto Chica se basa en al-Balādhurī, que parece estar bien informado, ya que su fecha para la batalla de Datin coincide con la dada por la *Crónica de 640*.
50 *Crónica de 640*, en Palmer, A., 1993, 18-19.
51 Cit. en Flori, J., 2010, 100.
52 Cit. en Hoyland, R. G., 1997, 70.
53 Lc 21, 20-24.
54 Dt 7.17-26.
55 Cit. en Flori, J., *op. cit.*, 101.
56 *Crónica Mozárabe* 11.
57 Soto Chica, J., 2019, 415-416.
58 Pourshariati, P., *op. cit.*, 221-222.
59 Al-Tabarī 2228, en Friedmann, Y. (trad.), *op. cit.*, 21-22.
60 Al-Tabarī 2247, en *ibid.*, 42-43.
61 Al-Tabarī 2249, en *ibid.*, 44.
62 Al-Tabarī 2249, en *ibid.*, 44-45.

63 Soto Chica, J., 2019, 416-418.
64 *Ibid.*, 426.
65 *Crónica de 637*, en Palmer, A., *op. cit.*, 1-4; Martínez Carrasco, C., 2019, 114-115.
66 Soto Chica, J., 2019, 432-433.
67 Anastasio de Sinaí 102, en Hoyland, R. G., *op. cit.*, 102.
68 Cit. en Palmer, A., *op. cit.*, XIX.
69 Levy-Rubin, M., 2011, 52-53.
70 Flori, J., *op. cit.*, 106.
71 Kaegi, W, *op. cit.*, 159-167.
72 Conrad, L., 1994, 18.
73 Soto Chica, J. y Motos Guirao, E., 2009, 12.
74 *Ibid.*, 17-23.
75 Sijpesteijn, P. M., 2007, 442.
76 Evetts, B., 1907, vol. I, 491-492.
77 Mientras que Alfred J. Butler, en distintos pasajes de su clásica obra, se niega a aceptar que los coptos apoyaran militarmente a los árabes, al carecer de cualquier fuerza militar, para José Soto Chica en Egipto existía «un auténtico cuadro de guerra civil en la que uno de los dos partidos en lucha apoyaba al Emperador y el otro tenía como valedor a Amr y sus guerreros». Soto Chica, J., 2012, 346.
78 Nicéforo, en Mango, C., 1990, 71-73.
79 Evetts, B., *op. cit.*, vol. I, 493.
80 Hardt, M., 2003, 95-107.
81 Miguel el Sirio 126, en Chabot, J.-B., 1963, vol. II, 137.
82 Dionisio de Tell-Mahrē, en Palmer, A., *op. cit.*, 159.
83 Al-Tabarī 2582, en Juynboll, G. H. A. (trad.), 1989, vol. 13, 164.
84 Hitti, P. K., *op. cit.*, vol. 1, 298.
85 Juan de Nikiû, CXI.10.
86 *Ibid.*, CXI.14.
87 *Ibid.*, CXI.16.
88 Butler, A. J., 1978, 226.
89 Juan de Nikiû, CXIII.2.
90 *Ibid.*, CXIII.4.
91 *Ibid.*, CXIII.6.
92 Cit. en Butler, A. J., *op. cit.*, 256.
93 Juan de Nikiû, CXIV.2.
94 *Ibid.*, CXV.1.
95 *Ibid.*, CXV.9-12.
96 *Ibid.*, CXVII.2-4.
97 Al-Tabarī 2588, en Juynboll, G. H. A. (trad.), *op. cit.*, 170-171.
98 Juan de Nikiû, CXVIII.4-9.
99 *Ibid.*, CXVIII.1.
100 Butler, A. J., *op. cit.*, 237.
101 Juan de Nikiû, CXVIII.11-13.
102 Butler, A. J., *op. cit.*, 295.
103 Juan de Nikiû, CXIX.22-24 y CXX.17-19.

104 *Ibid.*, CXX.22-28.

105 *Ibid.*, CXX.22-28.

106 Hitti, P. K., *op. cit.*, vol. 1, 346.

107 *Ibid.*, vol. 1, 347.

108 Soto Chica, J., 2012, 346-347.

109 Swanson, M. N., 2010, 7; Hoyland, R. G., *op. cit.*, 131-132.

110 M̈ller, A. y Lippert, J., 1903, 354-357.

111 Casson, L., 2001, 34.

112 Plutarco, *César*, 49; Aulo Gelio, *Noches áticas* VII.17; Amiano Marcelino, *Historia* XXII.16.13.

113 Tertuliano (*Apología*, 13) menciona que incluía copias del Antiguo Testamento y Epifanio (*Pesos y medidas*, 11) señala que «más tarde se construyó otra biblioteca en el Serapeión», la cual suponía un anexo a la colección del Museion.

114 Sozomeno, *Historia de la Iglesia*, VII.15.

115 Soto Chica, J. y Motos Guirao, E., *op. cit.*, 26-30.

116 Reflejado en la destrucción de gran parte de los fondos de la biblioteca palatina de Córdoba ordenada por Almanzor, que alcanza el clímax con el debate entre el ulema y filósofo neoaristotélico cordobés Averroes (*ob*. 1198) con el ulema y místico persa al-Ghazali (*ob*. 1111), que concluyó con un juicio al sabio andalusí y la quema de su obra en 1195. La anécdota referida por al-Qiftī en el siglo XIII responde a este conflicto entre verdad obtenida mediante la razón y verdad revelada. Algún erudito musulmán excesivamente rigorista quiso otorgar mayor peso a sus propias opiniones al atribuírselas al califa ʻUmar ibn al-Jattāb, una figura de enorme prestigio.

117 Juan de Nikiû, CXX.29.

118 *Ibid.*, CXXI.1-4.

119 *Ibid.*, CXXI.4-11.

120 Hitti, P. K., *op. cit.*, vol. 1, 343.

121 Al-Tabarī 2584, en Juynboll, G. H. A. (trad.), *op. cit.*, 166.

122 Donner, F. Mc., op. cit., 240-245.

123 Juan de Nikiû, CXX.36.

124 Butler, A. J., *op. cit.*, 332-335; Kennedy, H., 2001, 190-191.

125 Flori, J., *op. cit.*, 103.

126 Blankinship, Kh. Y., 1994, 16-17.

127 Sijpesteijn, P. M., *op. cit.*, 452.

La conquista de África 4

Durante varios siglos, los bereberes vivieron en tiendas de campaña en regiones desoladas, sólo se ocupaban de llevar a sus rebaños a pastar en torno a las grandes ciudades, desde Alejandría hasta el océano y desde Tánger hasta el Sus. En tal estado los encontró el Islam.

Ibn Jaldūn, *Historia de los bereberes*.

El Proyecto Gemini supuso el segundo programa espacial tripulado desarrollado por Estados Unidos. Entre otros ensayos, la tripulación capitaneada por Neil Armstrong obtuvo una innovadora secuencia de imágenes de la superficie terrestre, tomadas desde trescientos kilómetros de altitud. Cuando un equipo israelí estudió las imágenes del Levante mediterráneo, descubrió, sorprendido, un marcado contraste entre la parte meridional de la franja de Gaza, en tonos pálidos, con respecto al noroeste del desierto del Néguev, mucho más oscuro. Una línea, como trazada con escuadra, marcaba la frontera establecida entre Israel y Egipto en 1949. Los científicos constataron que esta diferencia en el paisaje, visible desde el espacio, obedecía a una reducción en la masa vegetal causada por la acción de las ovejas, las cabras y los camellos de los beduinos egipcios. En tan solo diecisiete años, la prohibición israelí de esta actividad en su territorio había bastado para propiciar un cambio medioambiental de tal magnitud que incluso había alterado la precipitación media anual.[1]

En el norte de África y Oriente Próximo, el mudable margen de 750-550 mm en la pluviometría anual establece la diferencia entre una próspera economía cerealista y el pastoreo nómada. Tan precario equilibrio se alteró de forma drástica en la Antigüedad Tardía. Los estudios polínicos y estratigráficos realizados en la región tunecina apuntan hacia una fuerte desertización entre los años 550-850, que debió de afectar de manera dramática a la extensión de las regiones aptas para el cultivo. Las lluvias

torrenciales causaron una progresiva erosión costera que padecieron, en especial, los núcleos urbanos del litoral mediterráneo.[2] Las ciudades se despoblaron, los campos de trigo se transformaron en baldíos. Fue entonces cuando, en palabras de Movses Dasxurançi, «la sanguinaria raza de los árabes comenzó a hacer la guerra y convirtió la tierra en un desolado erial bajo sus pies».[3] Sebeos compara la conquista islámica con los efectos del simún, el viento abrasador del desierto que arrasa los cultivos a su paso. El *Apocalipsis de Pseudo-Metodio*, escrito décadas después de la irrupción de los árabes en Palestina, los compara con los onagros, unas bestias vinculadas a las divinidades del Inframundo, que, según la tradición semítica, con su aliento provocan el simún:[4]

Dado que Dios llamó a Ismael, su padre, asno salvaje del desierto, por eso los ciervos y todas las bestias de los campos y de la tierra cultivada son oprimidos por ellos y los hombres son perseguidos y las bestias y animales están muriendo y los árboles frondosos son talados y lo mejor de la vegetación de las montañas se destruye; las ciudades y las regiones quedarán desoladas, sin que nadie pase por ellas; y la tierra se contaminó de sangre; y su producto es despojado. Estos tiranos bárbaros no son humanos, sino hijos del desierto empeñados en la desolación.

Los relatos que nos han llegado a través de sucesivas copias en pergamino plasman la atávica dicotomía entre las sociedades civilizadas y los bárbaros del desierto. Los nómadas que deambulaban con sus rebaños, siempre dispuestos al saqueo, se convierten en la personificación de su propio hábitat, una «tierra de estepas y de barrancos, árida y tenebrosa, por donde no transita nadie y donde nadie habita».[5] Para los pobladores del Creciente Fértil de la Tardoantigüedad, el avance del desierto supuso una metonimia de la invasión de los pueblos surgidos de él. Criaturas del desierto que creaban la desolación a su paso, ya fuera con devastadoras incursiones o con el ramoneo de sus rebaños. La historiografía moderna ha tratado de resaltar la simbiosis entre las economías de pueblos nómadas y sedentarios, los intereses comunes basados en los intercambios. Sin embargo, la expansión de las tierras de cultivo en los márgenes del desierto, gracias a los sofisticados sistemas de regadío romanos, debió de afectar a las rutas de trashumancia; a su vez, el tránsito de los rebaños ponía en peligro todos los cultivos que hallaban a su paso. El modo de vida nómada dependía de los

pastos y la ausencia de lluvias les forzaba a ocupar el territorio de otros pueblos o a invadir las tierras civilizadas como único modo de subsistencia.

Illustration

Figura 44: Este detalle de la Columna Trajana muestra auxiliares númidas en combate al servicio del ejército romano. A pesar de la ausencia de armaduras y sencillo equipo militar, los jinetes númidas y mauritanos se convirtieron en la caballería ligera más eficaz del mundo clásico mediterráneo. No usaban bridas ni sillas de montar y, en palabras del geógrafo Estrabón (XVII.3.7), solo una rienda sujeta a una sencilla cabecera en torno al cuello, tal y como se aprecia en este monumento de Roma. (Fotografía del autor).

Si el imaginario del Creciente Fértil refleja esta dicotomía entre las tierras fértiles y la desolación del desierto, esta dualidad se antoja aún mayor entre los nómadas del Sáhara, el mayor desierto del planeta, y las florecientes ciudades del litoral mediterráneo. El territorio más próspero de la mitad occidental del Imperio romano. Los indígenas norteafricanos, conocidos como libios en los textos clásicos, conformaban un conjunto heterogéneo de pueblos que habitaba un vasto territorio y, aunque compartían rasgos culturales, poseían distintos modos de vida. Cartagineses, griegos, púnicos y romanos fundaron colonias en el litoral y se fusionaron mediante matrimonios mixtos con la población local; un estatus condicionado por la riqueza antes que por el origen étnico. Los emperadores Macrino y Septimio Severo, al igual que el propio Heraclio, eran originarios del norte de África. Cartago, la capital provincial, se había convertido en una de las cinco mayores urbes del mundo romano. Al contrario que Egipto y Levante, el latín prevaleció sobre el griego y se dieron unos grados muy variables de romanización, tanto en la adopción de la identidad y la cultura romanas (*Romanitas*) como en su integración en el sistema político del imperio. Gracias a la ampliación de los sistemas de regadío, Roma implantó una agricultura intensiva y se estima que, durante el Alto Imperio, el norte de África producía anualmente un millón de toneladas de cereales, de la que exportaba la cuarta parte, además de contar con una colosal industria olivícola y cerámica.

El exarcado de África constituía un territorio extenso, con unos mil quinientos kilómetros desde Ceuta a la capital, Cartago, y dos mil desde esta ciudad hasta Alejandría. Está dividido en varias regiones naturales donde el poblamiento se halla supeditado a las precipitaciones que posibilitan los cultivos agrícolas, o bien fuerzan a un régimen nómada o seminómada asociado a la trashumancia de ganado ovicáprido. Se ha debatido hasta qué punto la crisis del Bajo Imperio afectó a este territorio. Si bien el norte de África no parece ajeno a la contracción demográfica, la arqueología constata que mantuvo una notable bonanza y, al contrario que otras partes de la Romania, no se produjo una ruralización de la aristocracia.[6] Algunos especialistas hablan de una edad de oro en la navegación y el comercio marítimo en torno a Alejandría y su hinterland norteafricano, entre el siglo VI y mediados del VII.[7] La autoridad de Constantinopla se extendía sobre la mayor parte de la tierra cultivable y, más allá de sus límites, existían reyezuelos bereberes en torno a antiguas ciudades, como Altava o Volúbilis, además de las tribus seminómadas en las zonas predesérticas.

Al oeste de Egipto se extiende el desierto hasta la Cirenaica, en torno a las montañas de Yebel Ajdar que, próximas al mar, retienen las precipitaciones hasta crear un feraz altiplano que propició la fundación cinco colonias griegas, entre las que destacaba Cirene. Más a occidente se halla el desolado golfo de Sirte, una zona improductiva con pantanos salubres que separaba la Cirenaica de la otra región agrícola, la Tripolitania, el país de las tres ciudades: Trípoli, Sabrata y Leptis Magna. A la altura de la isla de Djerba, frente al golfo de Gabés, se encontraba la frontera con Zeugitana y Bizacena, que se corresponden con el actual Túnez, el territorio más próspero y poblado de todo el septentrión africano después de Egipto. Aún más al oeste se hallaba Numidia, un territorio óptimo para el cultivo de cereal, entre cuyas ciudades destacaba Lambaesis y Timgad, fundada como una colonia militar. En la costa atlántica, la Mauritania Tingitana resultaba difícil de controlar debido a su peculiar topografía y a que las montañas del Rif la aislaban del resto del África romana.

Illustration

Figura 45: La ciudad romana de Volubilis, cerca de Mequinez, es una de las mejor conocidas del Magreb occidental. El abandono de las tropas romanas del sur de la Tingitana en época de Diocleciano propició una decadencia de la ciudad, aunque siguió habitada. La población se concentró en la zona sudoeste, próxima al río, y, hacia finales del siglo VI, se le añadió una muralla como defensa dentro del antiguo espacio cercado y se dejó el resto de la antigua ciudad como cementerio. En la imagen se ve el arco de Caracalla. (Fotografía del autor).

La oposición bereber a la presencia romana resultó latente, casi constante; las ciudades romanas se veían amenazadas por las tribus nómadas. El *Limes Mauretaniae* constituía una frontera fortificada desde el Atlántico hasta el *Limes Tripolitanus* en Túnez, diseñada para defender una franja costera cuya anchura podía variar entre entre noventa y cuatrocientos kilómetros. A lo largo de las montañas del Hodna y el Aurés se erigió una defensa lineal, el *Fossatum Africae*, muy similar al Muro de Adriano, y hacia el límite entre las actuales Túnez y Libia, una línea de fortalezas constituía el citado *Limes Tripolitanus*, para encarar la amenaza de los garamantes, una civilización del Sáhara que acabó por convertirse en un Estado cliente del imperio. En el siglo IV se construyeron residencias fortificadas en las villas romanas, sólidas construcciones provistas de torres y estrechas ventanas que evidencian la creciente amenaza de los pueblos del desierto. La presencia militar romana siempre fue reducida, tan solo una legión, además de tropas auxiliares en Numidia y las dos provincias de Mauritania. Hacia finales del Bajo Imperio, según la *Notitia Dignitatum*, al menos en teoría, en el África romana había catorce mil quinientos soldados de infantería y once mil de caballería.

Illustration

Figura 46: El mosaico de Dominus Iulius, de finales del siglo IV, hallado en una villa de Cartago, muestra en el friso central la *pars* urbana de una hacienda. Esta suntuosa residencia está defendida con altos muros, una pareja de torres y cuenta con un anexo de cuatro cúpulas identificado con unas termas. Se ha relacionado la aparición de este tipo de residencias fortificadas en el septentrión africano con la creciente amenaza de los nómadas.

A partir de Diocleciano, Roma trató de convertir a los bereberes de la periferia en federados. Esta política obtuvo un éxito parcial. Hacia el siglo V, en los valles del Aurés existían multitud de granjas y aldeas con iglesias que se habían beneficiado del influjo económico y cultural de la ocupación romana y que muestran una penetración del cristianismo bastante intensa. Este proceso de asimilación corrió paralelo a otorgar a las élites indígenas la ciudadanía y su posterior integración en la administración romana. Aunque, durante el Alto Imperio, los *praefecti gentium* eran funcionarios romanos impuestos a los jefes tribales con una finalidad esencialmente militar, en época tardía se designaban entre los notables de cada tribu, en función de su lealtad al imperio.[8] De este modo se lograba cierto compromiso entre autonomía tribal y dominio imperial. Con el título de prefecto o centenario, los clientes romanos colaboraban en la defensa fronteriza bajo la autoridad de un *praepositi limitum*; una institución que otorgaba a los caudillos indígenas un cetro de plata cubierto de oro, una corona argéntea y un manto albino prendido con un broche áureo,[9] además del prestigio que otorgaba el respaldo primero de Roma y después de Constantinopla.

Esta era de relativa estabilidad se desmoronó en el siglo V. En una carta dirigida a Bonifacio en 427, san Agustín de Hipona le recrimina que, como tribuno, permitiera «que los bárbaros fueran tan audaces, que invadieran tanto, que destruyeran y saquearan tanto, y que convirtieran en desiertos regiones tan vastas antes densamente pobladas». Aunque se trate de una exageración retórica, parece claro que, en torno a estas fechas, el *limes* africano había cedido en un sector comprendido entre Numidia y las dos Mauritanias. La conquista vándala acaecida poco después debió de completar el desmoronamiento del sistema defensivo imperial, lo que dejó expuestos los pasos del Aurés, de modo que, en palabras de Procopio, los «libios se apoderaron de gran parte del territorio». Los laguatan, una confederación tribal que fue conocida por los árabes como Lawāta, comenzaron a presionar sobre la Tripolitana y la Cirenaica, ocuparon esta última provincia y absorbieron a otros pueblos menores. El territorio de los austuriani pudo extenderse en torno a los oasis de Hun, Sokna y Waddan y, más adelante, fueron absorbidos por los laguatan. Según Procopio, en 484, los moros del Aurés destruyeron la ciudad de Tamugadis (Timgad) para que los vándalos no contaran con una base de operaciones próxima a estos

montes.[10] En el año 529 los laguatan aparecieron en el predesierto de Tripolitana y, desde allí, acometieron incursiones sobre las ciudades costeras, como Sabrata y Leptis Magna. Entre la Mauritania Cesariana y la Tingitana surgió un reino maurorromano enfrentado al vándalo, que llegó a emitir moneda; una inscripción hallada en Altaua (Tremecén, Argelia), fechada en el año 508, constata el título de *Rex gentium Maurorum et Romanorum* que ostentaba un tal Masuna.

A mediados del siglo VI, Procopio emplea el término maurousioi para distinguir entre los belicosos moros recién llegados y los bereberes más romanizados. A partir de estos datos, la historiografía tradicional propuso un desplazamiento de las tribus bereberes desde el desierto egipcio hacia el oeste. Los trabajos arqueológicos en la región de Fezán del Sáhara libio han descubierto en Garama, la antigua capital de los garamantes, restos de una arquitectura monumental de grandes bloques de sillería y unas termas de estilo romano con hipocausto que evidencian la prosperidad alcanzada por este centro urbano del desierto, vinculada al comercio de marfil y esclavos del África subsahariana. Todo ello aporta una imagen de estas sociedades muy alejada de unos «asnos salvajes del desierto». El poblamiento del oasis entró en crisis durante la Tardoantigüedad, a causa de la decadencia de los sistemas de regadío conocidos como *foggaras*, basados en la captación del agua subterránea por medio de galerías de drenaje. El cambio climático de esta época, unido a la sobreexplotación de los acuíferos, hizo que el nivel freático descendiera más allá del alcance de este tipo de obras hidráulicas. Las excavaciones han constatado los esfuerzos de los lugareños para prolongar la vida útil de los *foggaras*; cuando esto finalmente resultó imposible, abandonaron los cultivos. Esto debió de generar una emigración masiva hacia el norte, a los oasis de Gadamés, Jofra y Zillah, y produjo el clásico efecto dominó que acabó desplazando a otros pueblos del *Barbaricum* y la irrupción de los maurousioi en territorio romano. Las incursiones de los austuriani al sur del golfo de Sirte y la frontera tripolitana, cuando saquearon Leptis Magna en la década de 360 y, en la siguiente centuria, en la Cirenaica.

La presencia de numerosas tumbas de tipo «indígena» en el Aurés, datadas entre el siglo V y la conquista árabe, refuerzan la hipótesis acerca de la llegada de poblaciones desde lo más profundo del Sáhara. En ocasiones,

estos enterramientos tumulares o de forma cilíndrica están construidos sobre ruinas romanas, con la reutilización de materiales constructivos, y obedecen a una tradición bereber desconocida hasta entonces en el África romana, aunque resultan frecuentes mucho más al sur, en una franja territorial que se prolonga desde el extremo occidental del Sáhara, al sur del actual Marruecos, hasta el Fezán y el territorio garamante. Todo ello parece refutar la hipótesis de que los austuriani y los laguatan emigrasen desde el desierto egipcio hacia occidente y sus orígenes deben buscarse en los oasis del Sáhara. A principios del siglo V, las tribus moras más romanizadas dejaron de hallarse bajo control imperial y, de forma simultánea, sufrieron la invasión de otros pueblos bereberes. Una emigración en masa causada por la crisis de los sistemas de regadío en los oasis y los vínculos comerciales asociados a estos núcleos habitados, que facilitaron un efecto en cadena hacia el norte, a lo largo de las tres grandes rutas que emergen del desierto.

Illustration

Figura 47: Combate simulado entre tuaregs, con espada llamada *takuba* y un escudo de piel conocido como *ayar*, en el que aparece Carlos de Foucauld (1858-1916). Su polifacética carrera se inició como militar en Argelia y geógrafo en Marruecos, para, más tarde, convertirse en un eremita en el Sáhara argelino, donde redactó diversas obras como lexicógrafo y gramático de la lengua tuareg.

LA RECUPERACIÓN DEL IMPERIO

A finales de agosto de 533, una flota bizantina mandada por Belisario desembarcó en Caput Vada, en el extremo oriental de Bizacena. El contingente que transportaba tenía como objetivo destruir al reino vándalo y asegurar el dominio de Constantinopla sobre las antiguas provincias de África. Conocemos bien los hechos gracias a dos obras históricas, la *Guerra Vándala* de Procopio –que, más bien, debería llamarse la *Guerra Mora*– y *De bellis Libycis*, del poeta maurorromano Flavio Cresconio Coripo. Al saber de la llegada del ejército expedicionario de Belisario, los maurousioi le enviaron embajadores y ofrecieron acatar la autoridad de Justiniano a cambio de que se reconociera su soberanía sobre las tierras que

ocupaban. Belisario aceptó gustoso tales pretensiones y, una vez desmantelado el reino vándalo, inició una nueva campaña, «extendiendo las provincias africanas hasta los confines donde antes de la invasión de los vándalos y de los moros tenía su frontera la República romana».[11] La partida de Belisario en 534 precedió una rebelión de las tribus bereberes. Salomón, prefecto y *magister militum*, primer gobernador bizantino de África, logró derrotar a una confederación tribal de moros que amenazaba Bizacena en la batalla de Mammes de 534. Al año siguiente, aplastó a un nuevo contingente bereber asentado en el monte Burgaon con sus familias e hizo tal cantidad de cautivos que, a decir de Procopio, en los mercados de esclavos un niño moro se vendía al precio de un cordero.

Las montañas del Aurés, al sur de Numidia –el oriente de la actual Argelia– suponían un foco constante de resistencia contra el poder central. Esta región se había alzado en armas contra los vándalos en 484 y de ella surgió un caudillo moro llamado Yaudas que aniquiló al ejército de Salomón en Cillium, cerca de la frontera entre Numidia y Bizacena, en el año 544. Esta catástrofe abrió una grave crisis en la recién creada África bizantina, desde la Mauritania Tingitana hasta la Tripolitania. En diciembre de 546, Juan Troglita desembarcó en Cartago con una nueva hueste romana, lo cual supuso «un giro hacia un realismo pragmático» en la política imperial, pues el nuevo gobernador «decidió reconocer la presencia en el interior de las provincias de unas comunidades moras que, con sus jefes y costumbres particulares, conservarían una relativa autonomía».[12] La nueva política de Juan Troglita se acabó imponiendo; consistía en cristianizar a los maurousioi y fraguar una red de alianzas unida al reconocimiento de las jefaturas locales, que no resulta difícil relacionar con la figura de los filarcas árabes del Creciente Fértil que, como los gasánidas, ostentaban el título regio y el privilegio de ceñir una corona áurea. Una estela funeraria cristiana, hallada en un cementerio militar de Constantinopla, menciona un prefecto llamado Zar «de la tribu Zarakianoi, en la región de Trípoli». Lo cual podría suponer una evidencia de esta exitosa política de alianzas y cristianización llevada a cabo por las autoridades imperiales a partir de 548, al menos en la Tripolitania. Para prevenir nuevas incursiones moras, Constantinopla trató de ampliar su esfera de influencia sobre el Sáhara profundo. Los habitantes de Gadamés fueron denominados *pacati*, a causa de la existencia de un tratado de paz y su aceptación de la fe cristiana.

La creación del exarcado de África entre 585 y 590 supuso que todas las provincias africanas se hallasen bajo un mando único que aunaba autoridad civil y militar, lo que convertía al exarca en una suerte de virrey que intervenía incluso en asuntos religiosos y ostentaba una notable autonomía respecto a Constantinopla. Esta militarización de la administración provincial acabó por desembocar en la creación de los *themata* e hizo que, en el septentrión africano, se produjeran dos revueltas contra el poder central lideradas por los exarcas de Cartago: la de Heraclio en 609 y la de Gregorio en 646. La población maurorromana, conocida por los bizantinos como *aphroi*, de religión católica y habla latina, pudo mostrar actitudes un tanto ambivalentes hacia las autoridades de la helenizada Constantinopla. Sin embargo, aunque los soldados traídos por Belisario y Salomón eran en su mayoría tracios, ilirios o armenios, después de una o dos generaciones, los matrimonios mixtos hicieron que se acabaran integrando con la población local. La asignación de tierras a cambio del servicio militar, sumada a la buena consideración social, hicieron muy atractivo el oficio de las armas entre muchos *aphroi*.[13] Incluso para los bereberes menos romanizados, la milicia suponía un medio de ascenso social. En 608, Heraclio el Viejo, el exarca de África, había repartido dinero y obsequios entre los moros de Tripolitania y Pentápolis para obtener un buen número de tropas bereberes en su rebelión contra Focas, tanto en la campaña terrestre sobre Egipto de su sobrino Nicetas, como en la expedición naval sobre la capital dirigida por su hijo y futuro emperador Heraclio.

Por debajo de la autoridad del exarca existía un *dux* en cada provincia, al mando tanto de tropas *comitatenses* como de *limitanei*. La epigrafía atestigua la existencia de una estructura de mando inferior, pues cada ciudad de cierta entidad contaba con una guarnición formada por un *numerus* de *comitatenses* mandada por un tribuno.[14] Un *numerus* podía variar entre cien y quinientos soldados, aunque lo habitual suponía una cifra intermedia. Asimismo, existían guarniciones *comitatenses* acantonadas en fuertes. Los *limitanei* parecen asentarse en localidades más modestas, en puntos de apoyo de carácter fronterizo y en fortines donde se les asignaban parcelas para cultivar, además de la soldada. Las guarniciones de este tipo de enclaves podían estar formadas por gentiles, tropas reclutadas entre la población bereber parcialmente romanizada. Gracias al *De Aedificiis* de Procopio sabemos que, tras recuperar el África romana,

Justiniano realizó una ingente labor de construcción de fortificaciones, ya que menciona treinta enclaves, aunque la arqueología ha demostrado que solo representan una parte del total y, muchas veces, para esta tarea se reutilizaban materiales de construcción de edificios antiguos.[15]

A mediados del siglo VII, el feraz paisaje de Numidia y Zeugitana estaba poblado por una mezcla de pequeñas y grandes haciendas, aldeas y ciudades. Desde el siglo VI en Bizacena y Tripolitana, por el contrario, la población rural parece concentrarse en torno a un tipo de complejo fortificado denominado *ksour*. Esta reducción en el número de núcleos de población, junto con el éxodo rural hacia las ciudades fortificadas, parecen asociados a la inseguridad causada por los maurousioi y un cambio económico hacia un modelo pastoril. Aparte de las ciudades, las fortificaciones del África bizantina pueden dividirse en atalayas (*turres*, *burgi*) y fuertes provistos de torres en las esquinas, con un barracón, granero y cisterna, cuya extensión puede variar entre 0,75 y 0,2 hectáreas, de modo que estos últimos podía albergar a unos ciento ochenta soldados de infantería o a noventa de caballería.[16] En lugar de conformar una línea defensiva en los márgenes del predesierto, estos fortines se hallaban dispersos por las regiones agrícolas formando una red, que servía de refugio a la población rural y para que las guarniciones pudieran concentrarse en cualquier punto amenazado. La seguridad de las provincias bizantinas ante las incursiones de los nómadas no dependía tanto de la capacidad de las fortalezas para soportar asedios como de la celeridad con la que las guarniciones pudieran contrarrestar a los invasores a campo abierto. En caso de ser simples saqueadores, el *dux* movilizaba a las tropas *limitanei*; si se trataba de una incursión de mayor entidad, se recurría a los *comitatenses* de la provincia. Ante un gran contingente enemigo, el exarca se hacía cargo de las operaciones con el ejército móvil de campaña mientras las fuerzas locales defendían las ciudades y las fortalezas hasta que llegara el auxilio.[17]

Desde la emigración de los languatan, en la Cirenaica el componente étnico bereber se había vuelto predominante y buena parte de los habitantes de Balqā y de la región circundante formaban parte de esta confederación tribal que se había extendido hacia el golfo de Sirte, con la absorción de otras tribus menores. Apolonia (Marsa Süza), donde residía el duque de

Pentápolis, se había convertido en la sede de la autoridad civil y militar debido a su posición geográfica, bien conectada con el interior y provista de un puerto bien defendido. Durante la conquista árabe de Egipto, Juan, el duque de Cirenaica, había marchado con sus tropas al oasis de El Fayum y es muy posible que, hacia la década de 640, la guarnición local estuviera muy debilitada.

En Tripolitana, la presencia militar bizantina parece concentrarse en las ciudades costeras de Leptis Magna –la sede del duque provincial–, Trípoli, Sabrata y Tacapes. El sistema defensivo estaba concebido para garantizar el control de la estratégica calzada que bordeaba la costa. El control del interior se basaba en las alianzas con la población bereber, a menudo poco romanizada. La ciudad-oasis de Gadamés, que dominaba la principal ruta transahariana, suponía la posición más avanzada en este tenue domino romano sobre el desierto. Las ciudades portuarias del golfo de Gabés, como Gigthis, frente a la isla de Djerba, o la propia Tacape, constituía el nexo de unión entre la Tripolitana y las prósperas Bizacena y Numidia. Se ha debatido mucho si la frontera sur de ambas provincias llegó a incluir al macizo del Aurés, de modo que los bizantinos habrían ocupado la región presahariana al sur de esta cordillera. Un *ostrakon* bizantino de Negrine (Argelia) parece constatar que la autoridad imperial rebasaba estas montañas, al menos de manera nominal gracias a los gentiles y los *limitanei*, apoyados, si fuera necesario, por tropas *comitatenses*. El control interno de Zeugitana, Bizacena y Numidia dependía, en gran medida, de la vía estratégica que unía Cartago con Theveste y de allí avanzaba hacia el oeste por Bagai, Thamugadi, Lambaesis y, finalmente, Sitifis. Una serie de enclaves fortificados dominaba esta calzada y los valles que atravesaban la Dorsal tunecina hacia Bizacena, junto a la vertiente septentrional del Aurés y las rutas hacia el oeste, en dirección al Hodna y la llanura de Setif.

Illustration

Figura 48: Mosaico del siglo XI de la basílica de Santa Maria Maggiore en Vercelli. Muestra una estereotipada imagen de un guerrero moro. En la batalla del río Sebú (741), Ibn ‘Abd al-Hakam describe a los bereberes luchando sin más vestido que unos zaragüelles o calzones, siguiendo una tradición norteafricana.

Resulta difícil determinar el control efectivo que ejercía Constantinopla sobre el sector más occidental el exarcado. La reducción del entramado urbano del norte de África entre los siglos V y IX afectó especialmente al Atlas teliano, la cordillera que se extiende, paralela a la costa, desde Marruecos a Túnez, las provincias de Mauritania I y II. Parece probable que, al oeste del Hodna, la reconquista bizantina nunca excediera de la ciudad de Sitifis en el interior y el hinterland de enclaves portuarios como Tipasa, Saldae, Rusadir (Melilla), Septem (Ceuta) y Tingi (Tánger).

Illustration

Figura 49: Fragmento del Díptico Barberini, una talla en marfil del siglo VI que representa al emperador triunfante Justiniano I. Bajo su figura ecuestre, en un panel inferior se ve una procesión de bárbaros y animales que convergen hacia una figura central de la Victoria. Los dos individuos de la derecha son norteafricanos con el torso desnudo y un tocado de orejas de elefante, que ofrecen un tributo que incluye colmillos de elefante y animales salvajes.

LA CONQUISTA ISLÁMICA

Apenas contamos con fuentes coetáneas a la conquista islámica del África bizantina. La fuente árabe más antigua es Ibn ‘Abd al-Hakam, que recoge, casi dos siglos después, diversas tradiciones de Ibn Lahī’a (*ob*. 790). Los historiadores bizantinos, como Teófanes, solo aportan retazos de información con una visión muy sesgada, procedentes de la capital del imperio. No existe, en definitiva, ningún cronista norteafricano comparable a Juan de Nikiû en Egipto o al anónimo autor de la *Crónica Mozárabe* en Spania. Dependemos, casi por entero, de las compilaciones árabes de relatos de tradición oral del siglo IX y unas obras históricas muy posteriores, que responden a cuatro tradiciones distintas.[18] La primera, de origen oriental, procede de al-Wāqidī, un tradicionalista que vivió en Medina y Bagdad a principios del siglo IX. Otra reproduce la obra del egipcio Ibn ‘Abd al-Hakam. Una cadena de información, de origen norteafricano, se remonta a un descendiente del conquistador Abū-l-Muhājir, llamado Isa ibn Muhammad al-Ansārī, que vivió en Kairuán a finales del siglo VIII y que reproduce al-Mālikī. Por último, contamos con

datos recogidos por el andalusí Ahmad al-Rāzī ya en el siglo X, gracias a una obra perdida que sirvió de fuente a historiadores tardíos como Ibn al-Athīr y al-Nuwayrī.

En 642, un año después de la capitulación de Alejandría, ‘Amr ibn al-Ās organizó una expedición hacia el oeste, a la Libia Marmárica y Pentápolis-Cirenaica. Severo de Hermópolis narra cómo el duque Sanutio, tras acordar con el conquistador de Egipto el retorno del patriarca Benjamín a Alejandría, le acompañó con una flota durante esta expedición. Dado que las fuentes coptas sitúan el regreso de Benjamín a finales de 644, cabe suponer que la ofensiva terrestre de ‘Amr contó con el apoyo de una escuadra copta. La brevedad de las fuentes árabes, solo interesadas en el estatus legal de las comunidades sometidas, nos impide determinar si se trató de una ofensiva relámpago sobre Barqa, que rebasó las fortalezas de Antipyrgus (actual Tobruk) y Derna, o más bien una ofensiva para tomar, una tras otra, las ciudades de la Cirenaica. Ibn ‘Abd al-Hakam se limita a señalar que ‘Amr ibn al-Ās «avanzó al frente de su caballería hasta llegar a Barqa», región dominada por los Lawāta (languatan), donde forzó un pacto de capitulación «sobre la base de una contribución de trece mil dinares, con la condición de poder vender a sus hijos quienes quisieran satisfacer el tributo».[19] Esta peculiar condición, que incluía tanto a la población del núcleo urbano como a los pueblos seminómadas del distrito, podría tratarse de la justificación *a posteriori* para unas levas forzosas al servicio del califato. Antes o después de firmar el tratado, el conquistador de Egipto debió de hallar resistencia, ya que Juan de Nikiû asegura que, tras derrotar a los nativos de Pentápolis, ‘Amr «no les permitió morar allí» y que «se llevó un inmenso botín y un gran número de cautivos»,[20] una circunstancia que solo pudo darse en caso de *‘anwatan*. Sea como fuere, las posteriores noticias en relación con ataques bereberes contra el Bajo Egipto en 660-661, y con las diversas campañas árabes en la región, evidencian que el califato tardó casi dos décadas en establecer un dominio efectivo sobre el interior de Pentápolis y el territorio laguatan.

Las fuentes coptas y la arqueología nos aportan detalles de la ofensiva. Ante el avance de ‘Amr, Abuliano, el duque de Pentápolis, se retiró con sus tropas al puerto de Tauchira (Tokra), fuertemente defendido, y dejó Barqa, Apolonia y Cirene abandonadas a su suerte, «de modo que los musulmanes,

después de apoderarse del botín y los cautivos, se retiraron a su país».[21] Aunque Sozusa, la capital de Pentápolis sede del *dux* provincial, contaba con una muralla restaurada a mediados del siglo III, el palacio ducal adosado carecía de defensas. Existen evidencias de la construcción de unos improvisados refuerzos en las defensas ante la incursión árabe: las puertas y poternas fueron bloqueadas con bloques de piedra arenisca. Tales recursos debían de resultar tan pobres que Abuliano debió de juzgar más prudente replegarse a Tokra, de modo que la ciudad fue abandonada.[22] En Tokra, los romanos erigieron a toda prisa una fortaleza intramuros, próxima a la puerta oriental de las murallas helenísticas, reforzadas en época de Justiniano, para lo cual emplearon materiales extraídos de los edificios circundantes. Puede que al mismo tiempo se excavara un foso que rodea a este baluarte, sin parangón en el septentrión africano. Otras evidencias constatan los preparativos de última hora, como una estructura en forma de V que bloquea el decumano para reforzar la puerta oriental. Aunque las dataciones de tales obras resultan imprecisas, parecen relacionadas con esta campaña de ʻAmr ibn al-Ās o con otras posteriores.[23]

Al año siguiente, el 643, los árabes asaltaron Trípoli y Leptis Magna, ciudades situadas a más de mil kilómetros al oeste, siguiendo el golfo de Sirte. La tradición árabe describe la primera ofensiva sobre Tripolitania con arreglo a una anécdota, según la cual ʻAmr habría permanecido acampado con su hueste ante el puerto de Trípoli durante un mes, incapaz de tomarlo al carecer de máquinas de asedio. Hasta que, durante una cacería, el comandante árabe descubrió que existía una brecha entre la muralla y la orilla del mar. Ordenó a sus hombres que asaltaran la ciudad por ese punto, de modo que «los romanos lograron escapar en sus naves con muy pocas posesiones, mientras ʻAmr se apoderaba de cuanto había».[24] La toma de Sabrata, a unos sesenta kilómetros al oeste, se produjo inmediatamente después: un contingente árabe marchó durante la noche y sorprendió a la población con las puertas abiertas, cuando sacaban a pastar a los rebaños.[25]

No parece que estas dos campañas se tradujeran en una ganancia territorial significativa, más allá de obtener una probable base de operaciones en Barqa. En opinión de Vassilios Christides, la retirada de las tropas romanas de la región debió de ser temporal, pues diversas evidencias arqueológicas

en enclaves de la Cirenaica, como Berenice (Sïdi Jrebish), constatan una ocupación bizantina tras la ofensiva árabe de 642-643. Con ambas incursiones, ‘Amr trataba de crear una amplia zona *buffer* que separaba los dos territorios más ricos y poblados del septentrión africano, Egipto y el conjunto de Zeugitana, Bizacena y Numidia, en torno al actual Túnez, llamado Ifrīqiya por los árabes. El control de los puertos de la Libia Marmárica, Pentápolis y Tripolitania, que habían formado parte del hinterland egipcio, resultaba esencial para una navegación de cabotaje que conectaba ambos territorios. Es posible que la estrategia árabe de tierra quemada dificultara las operaciones navales romanas contra el delta del Nilo.

Illustration

BUTR Y BARĀNIS

En muchos aspectos, las fuentes árabes presentan un contraste o ruptura con respecto a los autores bizantinos que, como Procopio y Coripo, describen el norte de África. La terminología empleada por los tradicionalistas como Ibn ‘Abd al-Hakam presenta poca continuidad con la realidad étnica y social descrita con anterioridad: con *rūm*, o «romanos», parece referirse a los miembros del ejército y la administración imperial de habla griega; *afāriqas* parece sustituir al griego *aphroi*, para referirse a la población cristiana de habla latina del norte de África; y, en lugar del latino *maurus* y sus derivados, a la población indígena sin romanizar se la llama *barbar*, un término peyorativo que significa «bárbaro» y ha dado origen a «bereber». Otro rasgo llamativo consiste en la progresiva multiplicación en el número de grupos tribales que, con el paso de los siglos, las fuentes árabes irán incorporando a sus relatos. Los languatan mencionados por Coripo fueron conocidos como Lawāta, aunque surgen otros nuevos: Hawwara, Zenata, Masmuda, Ghumāra, Awraba… Algunos en fechas tan tardías como el siglo XIV. Será entonces cuando, de la mano de Ibn Jaldūn, conozcamos la adscripción tribal de muchos personajes históricos, como la Kāhina. Este vacío, resuelto por los compiladores tardíos, induce a pensar que trasladan a los momentos de la conquista realidades étnicas muy posteriores.

Otra novedad es la distinción que establece Ibn ‘Abd al-Hakam entre dos grandes grupos bereberes, los butr y los barānis, en el contexto específico de los años 697-720, totalmente ausentes en las fuentes no árabes. Con posterioridad, esta clasificación afloró de nuevo en los conflictos entre árabes y bereberes en el seno de al-Ándalus. Las hipótesis más plausibles, a cargo de Yves Modéran, consisten en que el nombre de los baranis proceda de *burnūs*, una capa con capucha que dio origen al castellano «albornoz», con el que se alude las tribus bereberes cristianas que mantenían una estrecha relación con las autoridades romanas. El término butr designaría a quien ha sufrido la amputación de un miembro y se refiere a las confederaciones tribales, como los Lawāta, que habían causado tantos problemas a las poblaciones más romanizadas, en otras palabras: los maurousioi. Estos últimos se habrían convertido al islam de forma temprana y serían empleados por los árabes como tropas auxiliares, preferentemente, en virtud de los vínculos clientelares que los convertirían en maulas.[26]

Illustration

Figura 50: Jinetes tuareg hacia la década de 1910. Desde la prehistoria, el escudo de piel suponía una parte importante de la panoplia bereber y su uso por los libios lo refieren autores clásicos, como Heródoto, Estrabón o Paulo Orosio.

LA BATALLA DE SUFETULA

En el año 645, el nuevo califa Uthmān destituyó a ‘Amr ibn al-Ās como gobernador de Egipto y, hacia otoño de ese mismo año, un contingente romano al mando del eunuco Manuel desembarcó en Alejandría y ocupó la parte más occidental del delta del Nilo. ‘Amr tuvo que ser enviado de nuevo a Egipto y logró forzar a los bizantinos a replegarse hacia la capital, donde fueron asediados en el verano de 646. Una parte de las tropas romanas pudo regresar en barco a la Romania, mientras que el resto, incluido el propio Manuel, perecieron en los combates. Durante el asalto final, buena parte de la antigua capital egipcia resultó incendiada mientras se producía una atroz matanza.

Una vez restaurado el dominio árabe sobre Egipto, Uthmān envió un nuevo contingente para retomar las operaciones en occidente mandado por el nuevo gobernador egipcio, su medio hermano ‘Abd Allāh ibn Sa’d. A un núcleo de tropas del Hiyaz y Yemen se les habría sumado un contingente de Fustāt hasta sumar diez mil «esforzados musulmanes». Las fuentes árabes tardías enumeran un elevado número de renombrados coraixíes que habrían participado en la expedición de Ibn Sa’d, incluido el futuro califa Marwān ibn al-Hakam. Sin embargo, los compiladores del siglo IX solo mencionan a dos personajes, por lo que cabe el escepticismo.[27] Esta vez, los árabes se dirigieron hacia la provincia de Bizacena sin detenerse apenas en acciones menores a lo largo de los más de mil quinientos kilómetros de costa cirenaica y tripolitana. El motivo de esta ambiciosa acción, tan alejada de las bases egipcias, reside en que Gregorio, el exarca de África, «cuya autoridad se extendía desde Trípoli a Tánger», se había mostrado en abierta rebelión contra el emperador Constante II, por entonces solo un adolescente que dependía de la aprobación de los altos cargos del ejército.[28]

Illustration

Figura 51: Antigua ciudad de Tébessa, en Túnez. Esta fotografía de Neurdein Frères muestra el Arco de Caracalla y las murallas de la ciudadela bizantina entre 1860 y 1890. (Library of Congress).

En una época presidida por Dios, las causas aducidas para la rebelión de Gregorio solo podían ser religiosas: el apoyo de Constante II al monotelismo y la injerencia del papado en un territorio de mayoría católica, como era el africano, de la mano del teólogo Máximo el Confesor. En realidad, pudo tratarse de una reacción de los terratenientes y las élites urbanas de África ante las onerosas exacciones fiscales de Constantinopla para sostener los esfuerzos bélicos de un imperio cada vez más acosado. La gota que pudo colmar el vaso consistía en un tributo extraordinario de trescientas libras de oro. En cualquier caso, la preocupación ante la amenaza islámica estaba muy presente, como refleja una epístola de Máximo:[29]

¿Qué puede ser más terrible que lo que ha sucedido? ¿Qué es más penoso o aterrador para quienes lo padecen que ver a un pueblo bárbaro del desierto

invadiendo otras tierras como si fueran suyas? ¿Y ver esas bestias salvajes y rudas, que sólo tienen una delgada superficie de apariencia humana, invadiendo esta tierra tan sofisticada y exuberante?

Una vez más, la respuesta del airado teólogo era que «este cúmulo de sucesos ha ocurrido a causa de nuestros pecados». Constante II, en efecto, había promulgado un edicto que prohibía a sus súbditos discutir acerca de la naturaleza de Cristo, una medida recibida con hostilidad por la Iglesia romana, ya que favorecía al monotelismo. La relación entre Roma y Constantinopla se enrareció aún más cuando Martín, el nuevo sumo pontítice, resultó elegido sin ratificación imperial, tras lo cual, en el Concilio de Letrán, condenó tanto el monotelisto como el edicto de Constante. La respuesta imperial no fue retórica, sino más contundente. Un ejército bizantino se presentó en la ciudad eterna, apresó a Martín y le llevó, encadenado, ante el emperador. Poco después, Máximo el Confesor fue acusado de colaborar con los árabes y le cortaron la lengua y las manos. A pesar de tales desafueros, no parece probable que las disputas religiosas entre monotelitas y católicos facilitaran las expediciones islámicas en el África romana, como sucedió en Egipto con monofisitas y calcedonios.

El califa parecía decidido a golpear el corazón del exarcado de África, las fértiles provincias de Bizacena y Zeugitana, lo cual suponía un desafío logístico, al estar a casi dos mil kilómetros de sus bases en Alejandría. Una vez más, la hueste árabe contó con un reducidísimo tren de bagaje y, por consiguiente, tenía que abastecerse sobre el terreno. Veinticinco siglos de historia militar constatan que, en el norte de África, las expediciones militares se han realizado siguiendo la franja costera, según el recorrido de la moderna autopista El Cairo-Dakar (TAH 1). Las crónicas árabes llaman Bab Gabes (la Puerta de Gabés) a la vía de acceso a Ifrīqiya, el corredor costero entre los montes de Matmata y el golfo de Gabés. Sin embargo, a pesar del interés estratégico de este corredor, solo tenemos constancia de una fortificación bizantina en el puerto de Tacape (Gabés), no parece que los romanos o bizantinos erigieran alguna defensa lineal como la Línea Mareth, construida por Francia en la década de 1930 para fortificar sus posesiones tunecinas ante cualquier ofensiva de la Libia italiana. Es probable que esto se deba a que tales defensas podrían sortearse con facilidad al adentrarse en el desierto, para luego avanzar hacia la costa en

una acción de flanqueo, tal y como sucedió el 26 de marzo de 1943 cuando el Primer Ejército Ítalo-Alemán se hizo fuerte en la Línea Mareth ante el avance del 8.º Ejército Británico. Este tipo de acciones debían de resultarle especialmente sencillas a un contingente árabe provisto de camellos y una logística muy elemental.

La estrategia romana ante el avance islámico consistía en hacerse fuerte en los puertos y ciudades costeras de Cirenaica y Tripolitana para sacar partido tanto a su superioridad naval como a las dificultades de los árabes en acciones de asedio. Estos núcleos fortificados podían ser abastecidos y reforzados por vía marítima y, en caso de que los musulmanes sobrepasaran las defensas, llevarse a las tropas en barco. La eficacia de este binomio –hegemonía naval y sólidas fortificaciones– presenta múltiples paralelos históricos en el norte de África, desde el imperio cartaginés hasta las plazas hispanas en la Berbería durante los siglos XVI-XVII.

El ejército de ‘Abd Allāh ibn Sa’d tomó Trípoli, que había sido reconquistada por los romanos tras el asalto de ‘Amr en 643, y, a continuación, el oasis de Gadamés. Un intento de tomar Tacape al asalto fue rechazado, de modo que irrumpieron en Bizacena. Según el testimonio de uno de los expedicionarios, reproducido por al-Mālikī, «avanzamos hasta Ifrīqiya; matamos camellos, sacrificamos bueyes, tomamos forraje y pasto y nos dispersamos en todas direcciones».[30] Otra fuente presenta a ‘Abd Allāh dividiendo a sus hombres en grupos «para que se lanzaran al asalto, saquearan los campos de Ifrīqiya en busca de comida y se llevaran a los animales».[31] Según los *futūh*, el exarca Gregorio habría trasladado la capital de Cartago, «la ciudad más grande de los Rūm», a Sufetula. Una decisión que pudo ser temporal, para establecer una base de operaciones contra los árabes en este enclave estratégico que dominaba la provincia más próspera del exarcado. Sufetula, la actual Sbeitla, carecía de murallas, aunque contaba con unos muros improvisados en torno a distintos núcleos habitados, como en el antiguo foro, el anfiteatro y el «Templo anónimo» situado al noroeste de la ciudad. En el interior de los fortines, a los que se accedía mediante escaleras, existían pozos y cisternas para soportar asedios.[32]

Illustration

Figura 52: En época bizantina, la ciudad de Sufetula (Sbeitla) carecía de murallas, aunque contaba con varios reductos fortificados, como el foro, en torno a los templos de época clásica dedicados a la tríada capitolina que aún permanecen en pie. (Fotografía del autor).

Sufetula dominaba los pasos de la dorsal tunecina, los desfiladeros de Kasserine y Sbiba. En esta comarca tuvo lugar la batalla de Kasserine, en febrero de 1943, durante la Segunda Guerra Mundial, una de las últimas victorias de Erwin Rommel en el norte de África. Por el desfiladero de Kasserine fluye el río Hatab, de noroeste a sudeste, además de una calzada que conducía a Theveste (Tébessa) y Constantina, la capital de Numidia. A unos veinte kilómetros al sudeste de esta última, en una encrucijada que la unía con Cartago y Theveste, se hallaba la ciudad fortificada de Tigisis (Ain el-Borj), donde, unos años antes, se había trasladado la sede de los *comitatenses* del exarcado.[33] La importancia estratégica de Sufetula parece fuera de duda y la estrategia árabe de saquear la región obedecía, sin duda, a una doble intención: reponer los víveres que habrían agotado durante meses de marcha y forzar a Gregorio a librar una batalla a campo abierto.

El ansiado enfrentamiento tuvo lugar a una jornada y media de marcha de Sufetula, a treinta kilómetros al nordeste en dirección al futuro emplazamiento de Kairuán, siguiendo una antigua calzada que unía esta ciudad con Mammas. Si damos crédito a los *ajbār*, Gregorio habría reunido un colosal ejército formado por ciento veinte mil romanos y bereberes –una cifra imposible– y la lucha habría estado precedida por la preceptiva *da'wà*, una exhortación para abrazar el islam dirigida al enemigo antes de las hostilidades, o a que pagara la *ŷizya* como única alternativa. A este *topos* se suma la pintoresca oferta de Gregorio de entregar la mano de su bella hija, junto con «cincuenta esclavas no menos hermosas», a quien, de entre todos sus hombres, acabara con la vida de ʻAbd Allāh. Acerca del transcurso de la batalla, solo contamos con la narración elaborada por al-Mālikī en el siglo XI:[34]

Illustration

Figura 53: Imagen de El Djem (Túnez), la antigua ciudad de Thysdrus. A principios del siglo III se hallaba entre las diez urbes más importantes de

África gracias a una floreciente producción olivarera.

Se preparó la gente para el combate y los dispuso ‘Abd Allāh ibn Sa’d a derecha e izquierda, y en el centro, y condujo a sus hombres. Le dijo un hombre de los coptos que estaba con él: «Esta gente no se alinea para hacerte frente; te temen y esperan que termines de alinearte, entonces huirán de ti. Ponles emboscadas y repártelas en distintos lugares». Así lo hizo ‘Abd Allāh. Amaneció con nosotros movilizados y los griegos que habían alzado las cruces, tenían armas en una cantidad que sólo Dios conoce, y con ellos había caballeros incontables. Nos embestimos desde la primera hora de la mañana hasta la puesta de sol con el poder de las lanzas. Aguantó ‘Abd Allāh con la gente y fueron derrotados los griegos, con las emboscadas cayendo sobre ellos en todo lugar.

Illustration

Figura 54: En febrero de 1943 tuvo lugar la batalla del paso de Kasserine, uno de los reveses más importantes para las fuerzas estadounidenses en el primer choque con los alemanes, cuando las fuerzas del Eje, lideradas por el mariscal de campo Erwin Rommel, atacaron a través del paso de Kasserine a la fuerza principal del II Cuerpo estadounidense en Tébessa.

Procopio asegura que, como norma, los bereberes evitaban los enfrentamientos en formación a campo abierto[35] y estas tropas debían de conformar una parte sustancial del ejército de Gregorio. Redactada hacia 741 por un erudito hispano, la *Crónica bizantina-arábiga* (44) responsabiliza de la derrota en Sufetula a los auxiliares bereberes de Gregorio: «al producirse el combate, al punto el ejército de los mauritanos se dio a la fuga y toda la nobleza de África con el conde Gregorio a la cabeza fue completamente aniquilada». El anónimo autor tal vez reproduzca una tradición que trata de exonerar del desastre a las autoridades romanas.

Fieles al maniqueísmo entre la sobriedad árabe y la ostentación de los enemigos del islam, los *ajbār* describen a Gregorio montado en un caballo ceniciento, rodeado por dos esclavas con sendos parasoles de plumas de pavo real. El exarca habría muerto a manos ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, el futuro adversario de los omeyas, que se abrió paso con treinta jinetes hacia

los reales de Gregorio. Una de las esclavas se habría interpuesto, pero él le amputó la mano, cortó la cabeza al exarca, la enarboló clavada en su lanza y gritó «Alá es el más grande». Tras la victoria, ‘Abd Allāh ibn Sa’d hizo formar a los treinta jinetes ante la hija de Gregorio para que señalara al asesino de su padre y, tras identificar a Ibn al-Zubayr, el general árabe se la entregó como regalo, «después de desflorarla». La joven murió desnucada al tirarse del dromedario que montaba cuando le informaron de que su destino sería extraer agua de un pozo en el Hiyaz. Otras fuentes siríacas, griegas y árabes afirman que Gregorio habría escapado. Aunque seguramente pereció en la batalla, no debió de suceder de un modo tan novelesco.

El historiador al-Nuwayrī asegura que, una vez alcanzada la victoria, los musulmanes sitiaron Sufetula hasta apoderarse de ella.[36] Tal vez asediarion el fortín en que se había convertido el antiguo foro mediante un muro que rodeaba los templos de la Tríada capitolina y que aún siguen en pie. Los árabes devastaron la región durante doce o quince meses, las fuentes mencionan resistencia en Capsa (Gafsa) y Thysdrus, en la moderna localidad de El Djem, donde hoy sigue en pie el colosal anfiteatro que les sirvió de fortaleza, «un castillo de los más fuertes de Ifrīqiya» donde se refugió la población circundante. A trece kilómetros al sudeste de este enclave, en la ciudad de Bararus (Rougga), fue descubierto un tesoro de doscientos ochenta sólidos con emisiones que apuntan hacia esta fecha. Sin duda, algún terrateniente o comerciante quiso ocultar sus bienes de la rapacidad de los árabes, tras lo cual las murallas de Bararus fueron demolidas. El hallazgo más macabro consiste en un alto número de restos óseos de individuos de ambos sexos y todas las edades con evidencias de violencia que prueban la matanza cometida en la ciudad por las tropas islámicas. En unas cisternas subterráneas, los arqueólogos hallaron los restos cientos de hombres, mujeres y niños arrojados para contaminar la fuente de agua. Una vez que los invasores se marcharon, los lugareños no tuvieron más remedio que rellenar la cisterna con tierra y abandonar el lugar.[37] Este yacimiento constata que en África los musulmanes emplearon una estrategia de destrucción similar a la que las fuentes mencionan en Palestina, Siria y el Sawād, el sur de Irak.

‘Abd Allāh ibn al-Zubayr finalmente llegó a un acuerdo con las autoridades romanas: la entrega de 2,5 millones de dinares, o trescientos *qintārs* de oro –unas doce toneladas–, a cambio de su retirada.[38] Una suma colosal que, incluso exagerada, demuestra la riqueza del África romana. La parte que correspondió a cada jinete habría sido tres mil dinares y la de cada infante, mil. Dado que el califa había prometido a ‘Abd Allāh una quinta parte del quinto que correspondía a la comunidad islámica,[39] la campaña le resultó extremadamente lucrativa. Al-Mālikī nos informa de que, al llegar a Trípoli, el ejército musulmán cargó el botín en una flota, sin duda copta, y después regresó a Egipto.

Illustration

Se ha considerado que, tras el desastre en Sufetula, la estructura política del exarcado africano se habría desmoronado y la región permaneció ajena al poder de Constantinopla, salvo Cartago y las regiones costeras, al tiempo que las jefaturas bereberes habrían ganado poder. De este modo, a partir de entonces, fueron los bereberes autónomos quienes encabezaron la resistencia contra los árabes. Esta visión es deudora de la imagen de una África bizantina en marcado declive, refutada en las últimas décadas por los avances arqueológicos. No parece que tal cosa sucediera. La ceca cartaginesa siguió emitiendo monedas con los nombres de Constante II, Constantino IV y Justiniano II; el ejército móvil africano no solo siguió en activo, sino que en el año 669 contribuyó a sofocar la rebelión de Mececio en Sicilia.[40]

EL AUGE NAVAL ISLÁMICO

Hacia estas fechas, los gobernadores de Siria y Egipto iniciaron una intensa labor de construcción naval y emplearon carpinteros y tripulaciones de origen copto y cristianos sirios. Para ello, fundaron astilleros en la isla Roda, en el curso del Nilo, muy cerca de Fustāt, al tiempo que los puertos de Trípoli, Beirut, Tiro y Acre intensificaban la labor constructora. El bautismo de fuego de la nueva escuadra de Mu‘awiya (*reg*. 661-680), el gobernador de Siria, tuvo lugar en Chipre hacia 649 y, entre los años 652 y 654, Creta, Sicilia y otras islas bajo control romano sufrieron nuevos ataques. En Rodas, los árabes demolieron la colosal escultura portuaria del

dios Helios, conocida como el Coloso, de nueve siglos de antigüedad.[41] Un terremoto había derribado este monumento de treinta metros de altura y, aun así, sus restos se consideraban una de las Siete Maravillas del Mundo. Antes de regresar a Siria, los *muqātila* lo despedazaron y vendieron el bronce a un comerciante judío de Edesa que necesitó novecientos camellos para transportarlo.

El golpe más devastador a la hegemonía naval romana sucedió poco después, en el año 655, cuando una escuadra islámica se enfrentó ante las costas de Licia a la flota bizantina liderada por Constante II. Aunque la célebre batalla de los Mástiles supuso una victoria pírrica para el califato, resulta indiscutible que constituyó la primera gran derrota naval sufrida por la Romania desde hacía siglos y en la que, a duras penas, el emperador logró salvar la vida.

En 656, el califa Uthmān fue asesinado en Medina. Había sido acusado de nepotismo al favorecer a sus parientes omeyas y Mu‘āwīya se alzó en armas contra el sucesor, ‘Alī ibn ‘Abī Tālib, primo y yerno del Profeta. La primera *fitna* o guerra civil del califato alcanzó el punto muerto tras la confusa batalla de Siffin y, siguiendo una antigua costumbre árabe, se recurrió a un arbitraje mediante el cual el ambicioso omeya logró, gracias a la diplaomacia, lo que no pudo obtener por las armas. Al contar con el respaldo de figuras tan influyentes como ‘Amr ibn al- Ās, que había arrebatado Egipto al gobernador designado por Alí, la situación se tornó aún más favorable para Mu‘āwīya. Gran parte de las tropas de Alí, que se habían opuesto al arbitraje, desertaron, lo que dio origen al movimiento jariyita. El asesinato de Alí en enero de 661 convirtió a Mu‘āwīya en el primer califa omeya, a raíz de lo cual surgió la brecha entre suníes y chiíes; los primeros apoyaron al omeya y los segundos declararon su lealtad a Hasan, el hijo de Alí con Fátima.

Una vez consolidado su poder, Mu‘āwīya trasladó la capital a Damasco y, siguiendo una política que había iniciado como gobernador de Siria, empezó a utilizar su reciente poderío naval contra la Romania. La siguiente campaña contra el África bizantina, organizada por su tocayo y subordinado Mu‘āwīya ibn Hudaydj en 665, contó con el apoyo de una escuadra. Al mando de un ejército de diez mil *muqātila* de las bases

egipcias, entre los que se hallaba el futuro califa ‘Abd al-Malik ibn Marwān, Ibn Hudaydj marchó de nuevo por el corredor costero y en Bizacena derrotó a un contingente romano, enviado desde Sicilia mandado por Nicéforo, que las fuentes árabes cifran, de forma exagerada, en treinta mil efectivos. El combate se produjo en al-Qarn, de nuevo no muy lejos del futuro Kairuán, tras lo cual los árabes asediaron la ciudad de Cululis (Jalula). Esta vez, la anécdota referida por Ibn ‘Abd al-Hakam es el milagroso desplome de las murallas, aunque la versión más verosímil procede de Jalifa ibn Jayyat, que menciona el uso de máquinas de guerra, tal vez traídas en barco.[42] Según las fuentes árabes tardías, la expedición de Ibn Hudaydj habría llegado hasta Satfura (Bizerta), ciudad costera al norte de Cartago, y más tarde el general árabe envió doscientos barcos contra Sicilia, donde apresaron cautivas, riquezas y ganado. Una vez más, esta victoria no se materializó en ninguna conquista territorial; había supuesto una algarada en busca de botín y cautivos, gracias a la cual cada infante recibió doscientos dinares y cada jinete, seiscientos.

Constante II no había desaprovechado la guerra civil en el seno del califato y partió hacia Italia con el ejército *praesentalis*, en una campaña destinada a recuperar los territorios que les habían arrebatado los lombardos. Trasladó la sede imperial a Siracusa y fue allí donde, en el año 668, una conspiración liderada por Mececio acabó con su vida. El hijo y sucesor de Constante, el emperador Constantino IV, no tardó en vengar a su padre y, para sofocar la revuelta en Sicilia, trasladó tropas desde África. Esto demuestra que el ejército de campaña de Numidia y Zeugitana mantenía su capacidad operativa incluso para actuar lejos de su territorio. Este vacío de recursos militares tal vez permitió que ‘Uqba ibn Nāfi se apoderase definitivamente de Trípoli y, después de atacar Bizacene, fundara la ciudad-guarnición de Kairuán entre los años 667 y 670.

Illustration

Figura 55: Entrada al zoco de Kairuán. La imagen, tomada entre 1904 y 1913, muestra a varios lugareños ataviados con una capa con capucha llamada *burnus*, de la que deriva el nombre de los Barānis. Esta palabra árabe, que no solo designa a la prenda, sino también a quienes la usan, procede del latín *byrrhum* y del griego *birros*. (Library of Congress).

‘UQBA IBN NĀFI

‘Uqba ibn Nāfi está considerado uno de los grandes conquistadores árabes, comparable en África a su tío materno ‘Amr ibn al-Ās en Egipto. No se trataba de un neófito en la guerra. Había acompañado a su tío en la campaña contra Cirenaica de 642 y se supone que, desde entonces, habría permanecido en Barqa sometiendo a los levantiscos laguatan. La ofensiva de ‘Uqba sobre Bizacene se emprendió con diez mil árabes de Egipto y bereberes convertidos al islam, posiblemente languatan. Primero atacó Trípoli y después Leptis Magna; el asalto a esta última ciudad resultó muy violento y dejó huella en el registro arqueológico. La guarnición romana debió de encastillarse en la zona marítima, donde los arqueólogos exhumaron restos óseos humanos con signos de violencia junto con evidencias de incendio. A continuación, el faro fue demolido y se derruyó buena parte de las instalaciones portuarias.[43] El *Apocalipsis del Pseudo-Metodio* menciona un ataque naval árabe contra el puerto norteafricano de Gigthis, una ciudad frente a la isla de Djerba en el golfo de Gabés,[44] y lo fecha en torno al año 667.

Illustration

Figura 56: La isla de Djerba se encuentra en el golfo de Gabés, a un par de kilómetros del litoral africano. Este minúsculo territorio se vio sometido a continuas algaradas musulmanas hasta su definitiva conquista por ‘Uqba ibn Nāfi. (Fotografía del autor).

Una vez afianzado el control sobre el *collar de perlas* romano entre los golfos de Gabés y de Sirte, ‘Uqba lideró una expedición hacia el sur con cuatrocientos jinetes a la región de Waddān, para someter a las tribus aliadas de la Romania. Cada *muqātila* llevó consigo un camello, un caballo y un odre con agua; la mención de las fuentes a este reducido bagaje nos ayuda a entender la celeridad de movimientos de los ejércitos árabes. Después de adentrarse en el desierto, según el relato de Ibn ‘Abd al-Hakam:[45]

Al llegar [‘Uqba ibn Nāfi] a Waddān la tomó, se apoderó del rey y le hizo cortar la oreja. Dijo él: «¿por qué haces esto conmigo, cuando acabas de

firmar un tratado de paz?». Respondió ‘Uqba: «Hago esto contigo como lección. Cuando vayas a tocarte la oreja lo recordarás, y no se te ocurrirá hacer la guerra a los árabes». ‘Uqba exigió de ellos lo que Busr les había impuesto: trescientos sesenta esclavos. Tras lo cual, marchó a Yarma, la antigua Garama, capital de los garamantes, la tribu más importante del Fezán. ‘Uqba acampó a seis millas del oasis y obligó al jefe local a acudir a pie ante su presencia, por lo que «llegó extenuado y escupiendo sangre». Ante la pregunta de por qué actuaba de aquel modo, si acudía a rendirse, ‘Uqba le respondió que se trataba de «una lección para que no se alzara contra los árabes», tras lo cual le impuso un tributo de trescientos sesenta esclavos. Hecho esto, ‘Uqba se presentó ante la fortaleza de Kūwār, a la que asedió durante un mes, hasta apresar a su rey, a quien amputó un dedo para que, cuando lo mirase, «no te venga al pensamiento hacer la guerra a los árabes». De nuevo el tributo impuesto ascendía a trescientos sesenta esclavos. ‘Uqba regresó al Jāwar, a unos mil seiscientos kilómetros al sur de Trípoli, por una ruta distinta, y «se apoderó de todos los niños y riquezas de la ciudad, dando muerte a los hombres capaces de combatir».[46]

Después de afianzar el control islámico sobre el sur de Tripolitana y dejar un rastro de cautivos y amputaciones, ‘Uqba se dirigió a Bizacene, donde inició una despiadada campaña.

A decir de Teófanes, «los sarracenos invadieron África y tomaron, como es sabido, 80 000 cautivos», mientras que Agapio eleva el número a cien mil.[47] Unas cifras exageradas que, no obstante, reflejan tanto la violencia de las operaciones de ‘Uqba en Bizacena y Zeugitana como la importancia de la captura de prisioneros en las campañas africanas. ‘Uqba no solo buscaba botín. Hasta entonces, las victorias árabes no se habían traducido en el control del territorio más rico del norte de África después de Egipto, a causa de la lejanía con respecto a sus bases en la Cirenaica. Consciente de que requería una base de operaciones en la zona, ‘Uqba eligió una antigua fortaleza romana, no muy lejos del campamento que Mu‘āwīya ibn Hudaydj había ocupado unos años antes. Está situada en una llanura aluvial donde concluyen dos de los grandes *wādi-s* de Ifrīqiya, el Zroud y el Merguellil, que atraviesan la Dorsal tunecina y desembocan en unos lagos salados donde las monturas y bestias de carga de los *muqātila* podrían pastar. Este enclave controlaba la red de calzadas entre Cartago y el

sudoeste de Bizacena, al igual que los pasos de montaña hacia Numidia, y se hallaba lo bastante alejado de la costa –y, por consiguiente, de la escuadra bizantina– para contar con seguridad. Allí fundó al-Qayrawān, voz de origen persa que significa «campamento», que se convirtió en el *misr* o ciudad-guarnición destinado a los soldados árabes y sus familias:

Illustration

Figura 57: Situada a 10 km al oeste de Biskra, la mezquita de Sidi Obka es la más antigua de Argelia. Fue construida en el año 686 como un mausoleo dedicado a ‘Uqba ibn Nāfi, compañero del Profeta y uno de los grandes conquistadores árabes. El sobrio estilo arquitectónico con mortero de caliza resulta similar al resto de oratorios islámicos de la época, aunque ha sufrido diversas reformas a lo largo de los últimos trece siglos.

‘Uqba gritó con todas sus fuerzas: «Habitantes del valle, retiraos –Dios se apiade de vosotros– pues vamos a asentarnos aquí». Pronunció esta proclama tres días seguidos. Y no quedó un animal feroz, una bestia salvaje ni un reptil; desaparecieron. ‘Uqba dio orden de limpiar el lugar y dividirlo en lotes. Llegó la gente del punto en que se había situado Mu‘āwīya ibn Hudaydj al actual emplazamiento de Kairuán y, clavando en el suelo su lanza, gritó: «¡Este es vuestro Kairuán!» […] Dijo esto tres veces: comenzaron a arrastrarse las serpientes, y a salir en retirada los escorpiones y otras especies desconocidos de animales. Los guerreros, de pie, los estuvieron observando desde la mañana hasta que les molestó el sol. Al no ver animal alguno, se instalaron en el valle.[48]

Este pasaje posee un notable interés, puesto que describe un ritual de purificación de posible origen preislámico, que acabó formando parte del mito fundacional de Ifrīqiya. Como fundador de Kairuán, uno de los enclaves más antiguos del islam africano, a la figura de Sidi Oqba –‘Uqba– se le añadieron toda suerte de prodigios y leyendas. Desde el punto de vista arquitectónico, Kairuán sigue un modelo de *misr* similar al de Basora (636), Kūfa (637) y Fustāt (641), de modo que cada grupo tribal edificó su propio barrio en un poblamiento disperso. Algunas tradiciones apuntan a que, al principio, solo fue un conglomerado de tiendas y cabañas, mientras que otras describen a ‘Uqba construyendo una gran mezquita con

materiales de una iglesia cristiana, entre las que destacaban dos columnas rojas, además de la residencia (*dar al-imara*) para el gobernador. Desconocemos la fecha oficial para la creación de la nueva provincia de Ifrīqiya; hay quien apunta hacia el año 670, poco antes de iniciarse la gran expedición de ‘Uqba.

En respuesta a la creación de esta base de operaciones, parece que las autoridades romanas forjaron una nueva línea defensiva en torno a la Dorsal tunecina, la cordillera que separaba la región sur de Kairuán con respecto a Zeugitana y Numidia. En torno al año 677, ‘Uqba fue depuesto por el nuevo gobernador egipcio, Maslama ibn Muhallad al-Ansārī, quien, al parecer, deseaba contar con alguien de confianza en cabeza de Ifrīqiya. Para mayor escarnio, el sustituto de ‘Uqba no era un noble árabe, sino un maula copto recién convertido llamado Abū l-Muhādjir, que no se mostró comedido al asumir el gobierno. Esposó a ‘Uqba con grilletes antes de enviarlo al califa Mu‘āwīya. ‘Uqba, doblemente injuriado, tras invocar a Dios le rogó «no me des muerte antes de poner en mis manos a Abū l-Muhādjir».[49] Las fuentes resultan ambiguas acerca del origen de la enemistad entre ‘Uqba, un noble del más rancio linaje árabe, con un liberto copto de origen incierto, como tampoco resultan explícitas en relación con los motivos por los que este fue aherrojado y enviado al califa. Tal vez obedecieran al cruel y arrogante trato que ‘Uqba dispensó a los bereberes, pues la política de Abū l-Muhādjir parece diametralmente opuesta y consistía en fraguar una red de alianzas. Sin duda, su mayor logro fue someter a Kusayla, el «rey de los Awraba» y «caudillo de los Barānis», que dominaba el macizo montañoso de Aurés y su prolongación occidental. De este modo, Abū l-Muhādjir erosionaba los apoyos con que las autoridades bizantinas aún contaban entre las tribus bereberes cristianas, que aportaban al imperio buena parte de sus efectivos militares. Algo esencial para las ambiciones del califato en la región, ya que, en ese momento, sus esfuerzos bélicos se concentraban en otra parte. Entre los años 674 y 678, Mu‘āwīya envió tres potentes escuadras para asediar Constantinopla y, durante cinco años, los árabes atacaron la capital romana durante primavera y verano, para retirarse a Cícico, su base militar en el Mármara, durante el invierno. Los efectivos navales bizantinos se vieron igualmente comprometidos y, tal vez para aprovechar esta circunstancia, Abū l-Muhādjir atacó Lambaesis en

678, una plaza fuerte de Kusayla en Numidia, y al año siguiente asedió Cartago.

La retirada de la flota islámica de Constantinopla se produjo tras una aplastante derrota ante la escuadra de Constantino IV, armada con fuego griego. Mu‘āwīya se vio forzado a negociar una tregua de treinta años, en virtud de la cual debía satisfacer un tributo anual de trescientos mil *nomismata*. Para entonces, Abū l-Muhādjir había alcanzado otro acuerdo con el exarcado africano y había convencido a Kusayla para que se convirtiera al islam. La muerte de Mu‘āwīya en 680 desató una reacción en cadena cuando su sucesor, Yazīd I, designó a un nuevo gobernador para Egipto y este, a su vez, restituyó a ‘Uqba para el gobierno de Ifrīqīya. Las plegarias de ‘Uqba al fin se habían cumplido y esta vez fue Abū l-Muhādjir quien marchó encadenado a Fustāt, después de que su rival se apoderase del tesoro de cien mil dinares que había amasado. La segunda *fitna* (680-692) iniciada tras la muerte de Mu‘āwīya supuso un nuevo periodo de inestabilidad que, durante doce años, impidió que el califato enviara tropas sirias y egipcias al escenario africano. La expansión de los búlgaros en los Balcanes, bajo la enérgica mano del kan Asparuj, imposibilitó, asimismo, que Constantinopla enviara refuerzos a un exarcado cada vez más amenazado. La defensa de las ciudades del viejo *limes* del Aurés y el Hodna dependía, en gran medida, de las tribus bereberes que Abū l-Muhādjir había tratado de atraerse mediante una política conciliadora. Los relatos árabes presentan a ‘Uqba ordenando a Kusayla desollar el ganado sacrificado para su ejército, como si se tratara de un simple esclavo. Leyendas que podrían suponer un eco distorsionado de su desprecio y crueldad hacia las tribus bereberes, que ‘Uqba ya había mostrado en el Fezán. La red de alianzas fraguada por su predecesor comenzaba a desmoronarse.

En 682, al mando de diez mil *muqātila*, ‘Uqba inició una expedición militar hacia occidente y atacó Bagae (Bāgāya), a los pies del Aurés, «donde se habían concentrado los romanos en gran número; les dio una batalla encarnizada en la que les derrotó, les hizo sufrir grandes pérdidas en hombres y bienes, y les obligó a refugiarse en la ciudad».[50] Tras apoderarse de un elevado número de caballos, marchó a Lambaesis (Tazoult), la antigua sede de la Legión III Augusta, donde se habían reunido efectivos de

los alrededores y «la lucha fue encarnizada hasta el punto de que los musulmanes pensaron que iban a morir, pero Alá golpeó –poderoso y glorioso– en el rostro de los romanos y fueron luchando hasta la puerta de su fortaleza».[51] El ejército derrotado se refugió tras las murallas de la ciudad y los árabes obtuvieron un enorme botín. En Zabis Iustiniana (El Zab) la hueste de ‘Uqba libró, tal vez, su batalla más dura, después de una noche en vela; los romanos sufrieron un nuevo quebranto y «se hicieron fuertes en sus castillos».[52] No parece que la resistencia ante los árabes estuviera en manos bereberes. Solo en Tiaret (Tahart), a unos ochocientos kilómetros al oeste de Kairuán, las fuentes árabes mencionan que los bizantinos contaron con la ayuda de los moros, pese a lo cual perecieron en una atroz matanza a manos de ‘Uqba.

El avance de ‘Uqba parece seguir la línea defensiva romana al sur de Numidia y Mauritania I. Su objetivo estratégico puede que consistiera en devastar la frontera y adentrarse en un territorio que, hasta entonces, se había mantenido ajeno a las incursiones árabes. No obstante, a partir de este momento, los tradicionalistas árabes describen un alocado avance hacia occidente, por la vertiente sur del Atlas teliano, que, después atravesar el Atlas medio, alcanzó la ciudad de Tánger, donde ‘Uqba se reunió con Yulyān, «el emir de los Gumara». El célebre don Julián, el conde ceutí que, según las fuentes árabes, casi tres décadas después aportó a Tāriq las naves necesarias para cruzar el Estrecho, habría advertido a ‘Uqba de que «has dejado a los romanos atrás y no tienes en frente más que bereberes, que son como las bestias»,[53] pues desconocían la religión abrahámica y se alimentaban de carroña y de la sangre de sus ganados. Yulyān le animó a que marchara hacia el río Sus, al sur del actual Marruecos, un territorio conocido como Magreb al-Aqsa. ‘Uqba aceptó el consejo y, a su paso, apenas halló resistencia, salvo entre la tribu masmūda. Los relatos de esta fabulosa expedición resultan extremadamente vagos. Algunos *ajbār* describen la conquista de Volubilis, otros refieren el enorme número de cautivas de belleza sin igual por las que se llegó a pagar mil dinares en oriente. ‘Uqba habría llegado a Niffis, donde fundó una mezquita y una vez en la costa del Atlántico...

[…] se internó hasta que llegó al mar océano, y entro en él hasta que llegaba el agua al vientre de su caballo. Luego elevó sus manos al cielo y

dijo: «¡Señor! ¡Si no me lo impidiese el mar hubiese seguido avanzando en el país hasta el camino de Dū'l-Qarnaŷn defendiendo tu religión y combatiendo a los que no creen en ti!».[54]

Illustration

Figura 58: La basílica de Volubilis era el edificio más importante de la antigua ciudad romana, construido en torno al año 217 d. C. Tras la conquista musulmana, la ciudad adquirió cierta importancia y se han encontrado acuñaciones de época abasí con su nuevo nombre de Walila. (Fotografía del autor).

Entre los árabes existía la creencia de que, en tiempos remotos, Alejandro Magno, mencionado en el Corán como Dū'l-Qarnaŷn, había llevado sus conquistas hacia el extremo occidental del mundo conocido. 'Uqba, por tanto, habría emulado al rey macedonio en nombre del islam. Una vez alcanzado el río Sus, decidió regresar con sus hombres a Ifrīqiya y pereció en una batalla a manos de Kusayla en Tabudeus (Tahūda, a dieciséis kilómetros de Biskra). Tanto la entrevista de 'Uqba con Julián, como su fabulosa expedición al Sus extremo, responden a leyendas recogidas por compiladores egipcios, como Ibn 'Abd al-Hakam.[55] Mediante estos relatos míticos, 'Uqba se convirtió en el protagonista de los mitos fundacionales del islam norteafricano. Su noble origen coraixí, y el haber pasado la infancia en La Meca aún en vida de Mahoma, hacían del sobrino del gran 'Amr ibn al-Ās un «Compañero del Profeta» y, por consiguiente, un vínculo entre el Magreb y el fundador del islam. Existen claros paralelismos entre 'Uqba y Mūsà ibn Nusayr, el conquistador de Spania. Ambos vieron ampliado, mediante leyendas, el itinerario de sus conquistas; ambos fueron los primeros en alcanzar el confín occidental del mundo; y ambos protagonizaron el encuentro con Julián, conde de Tánger o de Ceuta, según el caso.

La muerte de 'Uqba, tras su «regreso» a Ifrīqiya, está fechada en el año 683 y su campaña en occidente parece haberse iniciado el anterior. Procopio nos informa de que se requerían doscientos ochenta y cinco días para viajar a pie desde Cartago a Tánger.[56] Incluso asumiendo que 'Uqba contase solo con tropas montadas, su campaña hasta el Atlántico resulta imposible desde

el punto de vista cronológico. Resulta mucho más razonable suponer, tal y como propone Mohamed Benabbès, que la muerte de ‘Uqba con su hueste en Tabudeus ocurrió poco después de los combates en Tiaret, cuando intentaba regresar a Kairuán. El relato más temprano acerca de la muerte de ‘Uqba procede de Ibn ‘Abd al-Hakam, que lo presenta en el Sus para después narrar su regreso a Ifrīqiya. Según esta versión, Kusayla ibn Lamzam, o «Kusayla hijo de Lambaesis», seguía los movimientos del contingente de ‘Uqba al sur del Aurés «con gran número de romanos y bereberes» para cegar los pozos que los árabes hallarían a su paso. Tal vez para aliviar los problemas de abastecimiento, ante una estrategia de *tierra quemada*, ‘Uqba decidió dividir a su ejército en pequeños destacamentos. Al mando de un reducido número de tropas, ‘Uqba «tenía intención de pasar cerca de las ciudades de Tahūda y Bādīs para reconocer cuántos hombres y equipos serían necesarios para conquistar estas ciudades en el caso de que decidiese intentarlo»,[57] de modo que:

Uqba pasó por el lugar llamado Tahūda y le aslió al encuentro Kusayla ibn Lahzam con gran número de romanos y bereberes. Se le había informado de la dispersión de las tropas de Uqba. Combatieron ecarnicadamentre. Uqba y todos los suyos fueron muertos […][58]

Al-Mālikī precisa que Kusayla «reunió a mucha gente, tanto romanos como bereberes» que avanzaron de noche hasta rodear a los árabes.[59] Al despuntar el alba, ‘Uqba se dio cuenta de la situación, ordenó a sus hombres que combatieran a pie y todos «murieron como mártires». Las fuentes cinco siglos posteriores, que redactaron las obras cuando la cultura latina había desaparecido del Magreb, solo mencionan bereberes y la historiografía moderna ha tendido a basarse en estos relatos más extensos. José Soto Chica considera probable que, al igual que Juan de Barqa, el duque de Pentápolis que combatió a los árabes en Egipto hacia 639, Kusayla al-Awrasi, o Kusayla «el del Aurés», podría tratarse de un comandante bizantino de origen bereber.[60]

Illustration

Figura 59: Fundada por ‘Uqba ibn Nāfi en el año 670, la mezquita de Kairuán es uno de los edificios islámicos más antiguos del norte de África,

aunque la mayor parte de su alzado actual corresponde a las reformas del siglo IX. En la imagen se ve un pórtico del lado meridional del patio que da entrada al *harām* o sala de oración. (Fotografía del autor).

Al llegar a Kairuán las noticias del desastre, el lugarteniente de ‘Uqba, Zuhayr ibn Qays, habría exhortado a sus hombres: «¡Vuestros compañeros ya han entrado en el Paraíso y Alá les ha concedido el martirio! ¡Seguid su ejemplo y Alá lo abrirá para vosotros!». Otro destacado combatiente, Hanash al-Sanā’anī, replicó que «no hay acto más meritorio para este grupo de musulmanes que ponerse a salvo en oriente».[61] No debemos entender este diálogo como un debate en torno a la conveniencia del suicidio colectivo, sino más bien como la propuesta de realizar una retribución militar inmediata, ante una opinión más cauta que rechaza jugárselo todo a una carta. En efecto, como al-Mālikī pone en boca de Hanash, en caso de que la contraofensiva árabe fracasara, «llevarían la derrota hasta Egipto».[62] La pérdida de la guarnición de Kairuán significaría el hundimiento del dominio árabe al oeste de Cirenaica y situaría a la guarnición de Barqa en una situación más que precaria, dada la guerra civil en la que estaba sumido el califato.

Illustration

Figura 60: Los arcos de herradura de la mezquita de Kairuán están sostenidos por columnas romanas y bizantinas reutilizadas con capiteles de distintos tipos, al igual que la mezquita de Córdoba. Aunque, a diferencia de esta, en lugar de una doble arcada, cuenta con unos tirantes de madera para reforzar la estructura, una solución menos elegante que la andalusí. (Fotografía del autor).

La fracasada campaña de ‘Uqba había mermado al contingente árabe de Ifrīqiya. Al inicio de su expedición, ‘Uqba contaba con diez mil jinetes árabes y tropas de bereberes laguatan. Sin embargo, al dividir a sus efectivos poco antes de Tahūda, contaba con cinco mil hombres y, con él, pereció el contingente que lo acompañaba. Ante la imposibilidad de recibir nuevos refuerzos de Egipto, las tropas árabes abandonaron Kairuán para refugiarse en Barqa y dejaron atrás a «los viejos decrépitos, las mujeres y los niños y todo lo pesado de las familias». Kusayla les concedió el *amān*,

ocupó la ciudad-guarnición fundada por ‘Uqba y, durante cuatro años, se convirtió en el «emir de Ifrīqiya y el Magreb». Tras lo cual el *Liber Pontificalis* (I:366) pudo proclamar que «la provincia entera de África ha sido restaurada al Imperio romano».

EL ASCENSO DE LA HECHICERA

Los acontecimientos de la segunda *fitna* se sucedieron de forma vertiginosa. La muerte del califa Yazīd I en noviembre de 683 hizo que Egipto cambiara de manos; durante unos meses le sucedió su hijo Mu‘āwīya II, hasta que falleció y Marwān ibn al-Hakam ocupó su lugar durante apenas un año; a su vez, su hijo ‘Abd al-Malik asumió la dignidad califal. Una de sus primeras medidas fue nombrar a Zuhayr gobernador de Ifrīqiya. En el año 688, Zuhayr recibió tropas de refuerzo de Siria, retribuidas con dinero egipcio, y marchó con una formidable hueste desde su base en Barqa hasta Trípoli. «Corrió la gente al yihad y se reunió una multitud enorme»[63] y ante el avance del colosal ejército, Kusayla abandonó Kairuán y reunió un contingente de romanos y bereberes en la ciudad de Mammas (Mems), en la Dorsal tunecina, con la retaguardia defendida por montañas y una extensa llanura ante él para desplegar la caballería mora. En caso de derrota, las tropas maurorromanas podrían refugiarse en un terreno abrupto que les sería favorable.

Illustration

Mammas, a cuatro kilómetros al noroeste de Henchir El Tsemade y a unos treinta al oeste de Kairuán, constituía un enclave estratégico para el control del Aurés. En 534, tras la «reconquista» romana de África, allí mismo Salomón obtuvo una sonada victoria ante los moros rebeldes. Trece años más tarde, las tribus bereberes se reunieron en los *Campi Mammenses* para acometer una ofensiva contra el patricio Juan. El líder maurorromano había elegido el lugar a conciencia y Zuhayr se mostró cauto. Marchó hacia allí con su ejército y, tras permanecer tres días acampado ante Mammas, al cuarto entabló un encarnizado combate en el que pereció Kusayla y su hueste fue perseguida y masacrada. La victoria árabe debió de resultar costosa, pues Zuhayr tuvo que replegarse hacia la Tripolitana. Según las piadosas motivaciones que le atribuyen los tradicionalistas, el caudillo

árabe solo habría acudido a Ifrīqiya por mor del *ŷihād* y temía sucumbir a los placeres mundanos. Las bajas debieron de ser cuantiosas; Kairuán carecía de murallas y Zuhayr se hallaba muy alejado de sus bases en Barqa, separado por una estrecha franja costera entre el desierto habitado por los levantiscos bereberes y un mar bajo dominio romano, de modo que...

[...] los romanos de Constantinopla, que habían sabido que Zuhayr había dejado Barqa sin defensa para combatir a Kusayla en Ifrīqiya, quisieron aprovechar la ocasión y, saliendo de la isla de Sicilia con una flota numerosa y un potente ejército, atacaron esta ciudad e hicieron numerosos prisioneros, además de las masacres y el pillaje al que se entregaron.[64]

Kusayla había actuado en sintonía con las autoridades imperiales y, tras el fracasado asedio a Constantinopla, la armada islámica había quedado maltrecha. Las noticias del asalto romano a Barqa le llegaron a Zuhayr cuando aún regresaba y decidió adelantarse con una hueste de caballería. Una vez en Barqa, se topó con el ejército expedicionario romano y el comandante musulmán pereció en la lucha «con los más nobles de los árabes que estaban con él».[65]

Illustration

Figura 61: El *harām*, o sala de oración, de la mezquita de Kairuán, cuyo aspecto actual responde a las obras de los aglabíes. En el año 836, Ziyādat Allāh hizo derribar la mayor parte de la estructura inicial, construida en adobe, para erigir otra más duradera en piedra y ladrillo. Además de ser un lugar de oración y centro de peregrinaje, la mezquita se convirtió en un gran núcleo intelectual, en especial para la escuela de jurisprudencia malikí. (Library of Congress).

El fracaso estratégico de la expedición de Zuhayr y su trágica caída supusieron el mayor revés en las operaciones árabes contra el exarcado africano. La situación había retornado al punto de partida de la década de 640 y, sin embargo, las circunstancias en Constantinopla impidieron que los imperiales pudieran sacarle partido al éxito en Barqa. Tras la muerte de Constantino IV en 685 le había sucedido su hijo Justiniano II, después de que su padre le asegurase la corona al amputarle la lengua a sus dos tíos. El

califato tenía las manos libres para devolver el golpe, de modo que, tras la muerte de Zuhayr:

Los musulmanes marcharon a Damasco y se presentaron ante ‘Abd al-Malik ibn Marwān y le dieron la noticia de que Zuhayr y los más nombrados de sus hombres habían sufrido el martirio. La noticia le abrumó por el mérito de Zuhayr y su religiosidad. Su desgracia fue como la que había sufrido Uqba anteriormente. Se reunieron los nobles de los árabes y pidieron a ‘Abd al-Malik que ayudase a Ifrīqiya con quien reforzarse su frontera y arreglara la situación. Les dijo ‘Abd al-Malik: «No veo a nadie mejor para defender Ifrīqiya que Hassān ibn al-Nu’mān».[66]

Tal y como proclama su *nisba*, Hassān ibn al-Nu’mān al-Gassānī era de origen gasánida. Tras la conquista islámica de Siria, buena parte de este pueblo halló refugio en la Romania, pero otros se convirtieron al islam y la cercanía a las bases de poder omeyas en Siria les había aupado a posiciones de poder en Damasco. En el año 694, Hassān reunió un ejército como no se había visto antes en África, formado por cuarenta mil *muqātila* y con los recursos económicos de Egipto a su servicio. A su paso por Cirenaica y Tripolitana, se le sumaron las guarniciones árabes y miles de auxiliares bereberes. Para establecer una secuencia cronológica de la campaña, no resulta fácil conciliar las fuentes árabes y griegas; la más antigua es Ibn ‘Abd al-Hakam, según la cual Hassān...

Marchó al frente de un gran ejército, deteniéndose en Trípoli. Aquí se le unieron los que habían marchado de Ifrīqiya y de Trípoli. Envió en vanguardia a Muhammad ibn Abi Bukayr, Hilal ibn Tarwan al-Luwati y Zuhayr ibn Qays. Realizó muchas conquistas en la región y se hizo con un inmenso botín. Marchó a la ciudad de Cartago, ocupada por los romanos, encontrando en ella pocos moradores, de escasa categoría.[67]

Las versiones árabes más tardías amplían y modifican sustancialmente este relato. Según al-Mālikī e Ibn ‘Idārī, en Cartago «había una multitud incontable de romanos; salieron a hacerle frente con su rey, Hassān los combatió hasta derrotarlos y mató a la mayoría».[68] Tras esta infructuosa salida, el comandante árabe sitió la capital del exarcado y logró tomarla en mayo de 697. Cartago se asentaba sobre un promontorio costero, la colina

de Byrsa, que en época bizantina estaba fortificada, contaba con una gran basílica y a sus pies se hallaba uno de los mayores puertos del Mediterráneo. Al finalizar la Tercera Guerra Púnica, la odiada enemiga de Roma había sido arrasada, pero sobre sus ruinas Augusto fundó una colonia que, al alcanzar los cuatrocientos mil habitantes, se convirtió en una de las ciudades más importantes del imperio. Hacia el siglo VII, buena parte de las cuatrocientas hectáreas que delimitaban la colosal muralla altoimperial estaba dedicada al uso agrícola, aunque existen evidencias de varias monumentales iglesias. A pesar del declive demográfico, la relevancia de Cartago como puerto no menguó en época vándala, ni tampoco como centro de exportación del trigo y el aceite africanos. Ante las dificultades de defender varias decenas de kilómetros de muralla, o de verse asediados por Hassān en Byrsa, los cartagineses abandonaron la ciudad en las naves que disponían.

Poco después de la toma de Cartago, romanos y bereberes reunieron un contingente en el distrito de Satfura, cerca de Bizerta, un importante puerto situado más al norte, y Hassān les infligió una aplastante derrota, tras lo cual se refugiaron en Vaga (Béja) e Hipona (Annaba/Bona). Este enfrentamiento es omitido por Ibn ʻAbd al-Hakam, para quien Hassān, tras la toma de Cartago:

Salió en busca de la Kāhina, que era entonces reina de los bereberes y había tomado la mayor parte de Ifrīqiya. Hassān la encontró junto a un río llamado hoy Nahr al-Bala [«río de la aflicción»]. Libraron una batalla encarnizada y fueron rechazados los musulmanes; algunos murieron y ochenta fueron hechos prisioneros. Hassān consiguió escapar, pasando al Antabulus [Pentápolis], y se situó en las fortalezas de la región de Barca, que fueron llamadas Qusur Hassān.[69]

Otras fuentes confirman que, tras la conquista de la capital del exarcado, Hassān había marchado a Kairuán para atender a los heridos, donde recibió noticias acerca de una reina en el Aurés, a la que «todos los habitantes de Ifrīqiya temen y los romanos obedecen». La Kāhina supone un personaje rodeado de un aura de misterio, ni siquiera conocemos su nombre. En época preislámica, la raíz árabe *k.h.n* parece vinculada a una figura sacerdotal y después pasó a significar «adivina». Los relatos árabes

presentan a «la Hechicera» como un personaje trágico, capaz de predecir su aciago fin al tiempo que libra una guerra sin esperanza. Le atribuyen fe cristiana y dos hijos, uno bereber y otro romano. Su figura parece relacionada con las montañas de Aurés, la misma región donde surgió Kusayla, a quien Ibn ʻAbd al-Hakam llama «el hijo de la Kāhina».[70] Por su parte, al-Bakrī afirma que uno de los generales de Kusayla lideraba la vanguardia del ejército de la Hechicera.

José Soto Chica ha destacado que, en una crónica árabe empleada por Elías Bar Shinaya, un obispo de Nísibe del siglo XI, se menciona a la Kāhina como *Malkatal-rum*, o «reina de los romanos». Para Carlos Martínez Carrasco, la Kāhina habría sido una terrateniente maurorromana, quizá la viuda de algún magnate de la aristocracia senatorial, con haciendas dedicadas al cultivo del olivar en torno al Aurés y la ciudad de Thysdrus, la actual El Djem.[71] Su desesperada resistencia ante los árabes estaría protagonizada por los restos del ejército bizantino en el exarcado africano, las milicias urbanas y las huestes privadas de los terratenientes, además de los bereberes no romanizados.[72] Una vez en el Aurés, el contingente de Hassān sufrió una atroz derrota a manos de Kāhina cerca de Meskiana, en la que pereció la mayoría de tropas y fueron capturados ochenta notables árabes. Hassān tuvo que huir hacia los Qusur Hassān, unas fortalezas a un centenar de kilómetros al sudeste de Trípoli. Después, según al-Bakrī:

Illustration

Figura 62: El anfiteatro de Thysdrus se encontraba entre los mayores del mundo romano, ya que pudo albergar 45 000 espectadores. En época tardoantigua, este edificio se convirtió en fortaleza. (Fotografía del autor).

Atacaron los romanos desde el mar a los musulmanes que habían quedado en Túnez. Vinieron contra ellos en barcos, mataron a los que quedaban allí, los cautivaron y los saquearon.[73]

La versión de Teófanes confirma la noticia del geógrafo andalusí, aunque sitúa erróneamente el suceso en el *Annus Mundi* 6190:

Illustration

Figura 63: Grafitis en el interior del anfiteatro de Thysdrus, donde se refugió la población circundante tras la batalla de Sbeitla (647) y algunas fuentes aseguran que sirvió de último refugio a la Kāhina. (Fotografía del autor).

En este año los árabes atacaron y conquistaron África, estableciendo en ella una guarnición para su ejército. Una vez que [el emperador] Leoncio supo de esto, envió al patricio Juan, un hombre competente, con la escuadra romana al completo. Cuando llegó a Cartago, [Juan] forzó la cadena del puerto, derrotó a sus enemigos y los expulsó. Liberó las ciudades africanas y dejó atrás una guarnición. Después informó de estos asuntos al emperador y, una vez recibió sus órdenes, invernó en África.[74]

Debió de ocurrir en el invierno de 697 al 698. Justiniano II había armado una flota para el sur de Grecia y había nombrado a Leoncio, uno de los hombres de confianza de su padre, su estratego. Ansioso de emular a su tocayo, el primer Justiniano, incrementó los impuestos para acometer un ambicioso programa de obras públicas. Al verse esquilmado, el pueblo se amotinó, los militares se unieron a la revuelta y Leoncio empleó la flota que le había entregado para apoderarse del trono en 695. El nuevo emperador se mostró compasivo con Justiniano: hizo que le amputaran la nariz y que fuera desterrado al Quersoneso, convencido de que alguien con tan grotesca apariencia jamás podría sentarse en el trono. Poco después, Leoncio tuvo que enfrentarse a la ofensiva islámica contra el exarcado africano y entregó a Juan una flota con la que reconquistar la capital. Cartago poseía dos puertos, el Mandracio y el Estagno, este último situado a unos siete kilómetros en una laguna interior. La descripción más detallada del Mandracio procede de Apiano, que, en el siglo II d. C., describe dos grandes muelles a los que las naves accedían por una entrada de veinte metros de anchura, cerrada por una gruesa cadena de hierro. Este cierre aún se hallaba operativo en 533, ya que, según Procopio, los cartagineses bajaron la cadena de hierro para que pudieran entrar las naves de Belisario. El geógrafo al-Bakrī confirma que este cierre se operaba desde una fortaleza llamada Qasr es-Silcila, «el castillo de la Cadena».

De algún modo, el patricio Juan logró forzar la cadena del Mandracio y recuperar Cartago para la Romania. Por tanto, adquiere sentido que, según

las fuentes árabes, Hassān se retirase a Qusur Hassān, a unos setenta kilómetros de la costa, lejos del alcance de la escuadra romana. Una vez convertida en «señora de toda Ifrīqiya», la Kāhina «cometió actos infames e injusticias sin nombre». Los célebres relatos que describen a la Hechicera destruyendo todas las ciudades y los campos de cultivo entre Trípoli y Tánger, para evitar que los árabes regresaran a su tierra, están ausentes en las obras históricas del siglo IX.[75] En opinión de Martínez Carrasco, se trató de una tradición creada en algún momento posterior a 1068, fecha en la que al-Bakrī concluyó su obra geográfica sin hacer ninguna mención al respecto.[76]

Tras permanecer en Tripolitana durante un tiempo y recibir refuerzos de Egipto, en el año 698 «Hassān y los suyos avanzaron, encontrando a la Kāhina al pie de una montaña. Perecieron ella y su gente; el lugar se llamó Bi’r al-Kāhina [«el pozo de la hechicera»]».[77] Esta breve narración se vio enriquecida por la tradición árabe, que incluyó dramáticas escenas de una Kāhina que contempla en sueños su cabeza cortada enviada al califa, sin poder hacer nada para evitarlo, salvo entregar a sus dos hijos a Hassān para que sirvieran a los árabes. La batalla final habría tenido lugar en Tarfa y se ha datado en torno al año 700, aunque, según al-Bakrī, nuestra Casandra maurorromana se habría refugiado poco antes de morir en el «castillo de Thysdrus», el anfiteatro romano de El Djem.

Una vez más, la versión griega de la contraofensiva de Hassān omite a la Kāhina y, en su lugar, otorga protagonismo al patricio Juan:

Al enterarse de esto, el líder árabe [Hassān] envió una expedición mayor y aún más poderosa contra él. En la batalla, expulsó a Juan y su ejército del puerto. Una vez que hubo entrado al asalto, acampó por la fuerza intramuros. Juan regresó a la Romania, ya que deseaba obtener refuerzos del Emperador. Sin embargo, cuando hubo llegado hasta Creta el ejército fue sobornado por sus oficiales.[78]

Es posible que los árabes no se atrevieran a asestar el asalto definitivo a la capital del exarcado africano hasta contar con apoyo naval. Constantino Manases, un poeta del siglo XII, describe la «innúmera flota» que reunieron los árabes para conquistar «la dichosa ciudad de los cartagineses,

saqueándola, arrasándola y cortando el dorado rizo de Libia».[79] Este hecho parece confirmado por al-Mālikī: «Entró Hassān por la espada, e hizo cautivos; se apoderó de lo que había en ella y mandó mensajeros a la zona habitada a su alrededor; se le unieron con rapidez y les mandó destruir Cartago y cortarle el canal».[80] En algunos puntos de Cartago los arqueólogos han hallado niveles de destrucción o abandono que datan de finales del siglo VII. Los templos cristianos parecen haber sufrido en particular: la iglesia de Bir el-Knissia resultó incendiada y un nivel de cenizas cubría los mosaicos. El fuego también destruyó los transeptos de la basílica de Bir Messaouda y la iglesia martirial de Bit Ftouah también resultó arrasada. En un gesto cargado de simbolismo, los materiales de construcción más suntuosos, como los capiteles y columnas, pudieron emplearse para decorar la mezquita de Kairuán. El promontorio de Byrsa siguió habitado por una comunidad cristiana que contaba con una iglesia y en el interior de las murallas teodosianas se edificaron nuevas viviendas, pero el puerto de la Antigüedad más célebre quedó abandonado. Cartago sobrevivió, aunque nunca recuperó su antigua gloria y esplendor urbano;[81] según algunos relatos, parte de los supervivientes huyeron a Sicilia y Spania.

Hassān habría impuesto a las tribus del Aurés una prestación militar de doce mil jinetes que combatirían junto con los *muqātila*, entre ellos los hijos de la Kāhina. Poco después, la maldición de todo emir victorioso, como Jālid ibn al-Walīd o ‘Amr ibn al-Ās, acabó por alcanzarlo. Apenas transcurrido un año, Hassān fue destituido por ‘Abd al-‘Azīz, el gobernador egipcio. Una vez hubo regresado a Egipto, el hermano del califa le despojó de treinta y cinco mil cautivos bereberes, entre ellos «doscientas cautivas de belleza sin igual entre las cuales algunas bien valían mil dinares»,[82] además de un tesoro de ochenta mil dinares y otras riquezas que, según los *ajbār*, Hassān había ocultado en odres. El ansia de amasar riquezas en forma de oro y cautivos se había convertido en el motor de las conquistas, las disputas por su reparto no hacían más que multiplicarse. Hassān se vio forzado a renunciar a su cargo en Ifrīqiya, para ser sustituido por un hombre de confianza del gobernador egipcio. Se trataba de Mūsà ibn Nusayr, el futuro conquistador de al-Ándalus.

Notas

1 Kedar, B. Z., 1985, 1-15.

2 Fenwick, C., 2020, 99-103.

3 Movses Dasxurançi 50, en Dowsett, C. J. F. (trad.), 1961, 181.

4 Martínez Carrasco, C., 2018, 286.

5 Jeremías 2.6.

6 Kaegi, W. E., 2010, 39.

7 Christides, V., 2000, 8.

8 Benabbès, M., 2004, 40.

9 Procopio, *Guerras* III.25.7.

10 Procopio, *Guerras* III.8.5; XIV.13.26.

11 *Cod. Just*. 1.27.2:4.

12 Modéran, Y., 2003, 816.

13 Haldon, J., 1990, 249.

14 Pringle, D., 1981, 72.

15 *Ibid*., 81.

16 *Ibid*., 88.

17 *Ibid*., 97-98.

18 Benabbès, M., *op. cit*., 152-154.

19 Vidal Beltrán, E., 1966, 18.

20 Juan de Nikiû, CXX, 34.

21 *Ibid*., CXX, 34-35.

22 Laronde, A., 1996, 3-49.

23 Fenwick, C., *op. cit*., 38-40.

24 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 19.

25 Bonacasa Carra, R. M., 1996, 383-391.

26 Modéran, Y., *op. cit*., 702-742.

27 Kaegi, W. E., *op. cit*., 124.

28 *Ibid*., 121.

29 *Ibid*., 113.

30 Al-Mālikī, en Gaspariño García, S., 2018,125.

31 Cit. en Benabbès, M., *op. cit*., 210.

32 Fenwick, C., *op. cit*., 70-71.

33 Kaegi, W. E., *op. cit*., 117.

34 Al-Mālikī en Gaspariño García, S., *op. cit*., tomo II, 17-18.

35 Procopio, *Guerras* IV.12.4.

36 Batalla de Sufetula: Benabbès, M., *op. cit*., 211-236; Kaegi, W. E., *op. cit*., 116-144.

37 Soto Chica, J., 2021, 469-470. Acerca del material numismático, *vid*. Guery, R., Morrison, C. y Slim, H., 1982.

38 Kaegi, W. E., *op. cit.*, 143. Un *qintār* son cien *ratls* o libras, unidad que varía según la región y la época, pero que se hallaba en torno a los cuatrocientos gramos.

39 Al-Tabarī 2814, en Humphreys, R. S. (trad.), 1990, vol. 15, 18-19.

40 José Soto Chica destaca la noticia aportada por Ananías de Shirak, quien, entre los años 665-680, narra cómo su señor, el príncipe armenio Nerseh Kamsarakan, había gobernado en Tripolitania hacia el año 654, por lo que concluye que «la autoridad imperial y la administración bizantina fueron inmediata y completamente restauradas en cuanto el ejército árabe que había derrotado a Gregorio abandonó el Exarcado camino de sus bases en Egipto» (Soto Chica, J., 2015b, 463-464). Walter Kaegi se muestra más pesimista y apunta a que el control romano se limitaba a la costa y que el interior quedaba en manos de los bereberes (Kaegi, W. E., *op. cit.*, 146-150).

41 Turtledove, H., 1982, 44.

42 Benabbès, M., *op. cit.*, 244-247.

43 Soto Chica, J., 2015c, 596-597.

44 Soto Chica, J., 2015b, 468-469; Kaegi, W. E., *op. cit.*, 179-180.

45 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 29.

46 *Ibid.*, 30.

47 Soto Chica, J., 2015c, 597.

48 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 31.

49 *Ibid.*, 32.

50 Ibn ‘Idārī, en Gaspariño García, S., *op. cit.*, 358.

51 Al-Mālikī, en *ibid.*, 360.

52 *Ibid*., 363-364.

53 Ibn ‘Idārī, en *ibid*., 369.

54 *Ibid*., 377.

55 Gozalbes Cravioto, E., 1994, 111-123.

56 Procopio, *Guerras* III.1.9.

57 Al-Bakrī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 389.

58 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 33.

59 Al-Mālikī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 393. En el siglo XIII, el historiador marrakechí Ibn ‘Idārī narra que a Kusayla le acompañaban «bereberes en ejércitos enormes» y el otro gran compilador tardío, Ibn al-Athīr, menciona también bereberes, en lo que parece una tendencia a diluir la aportación romana en la resistencia contra los árabes.

60 Soto Chica, J., 2015b, 489-490.

61 Ibn ‘Idārī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 403.

62 Al-Mālikī, en *ibid*., 402.

63 *Ibid*., 430.

64 Ibn Al-Athīr, en *ibid*., 438.

65 *Ibid*., 440.

66 Ibn ‘Idārī, en *ibid*., 442.

67 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 36.

68 Al-Mālikī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 464.

69 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 36.

70 *Ibid*., 34.

71 Martínez Carrasco, C., 2018b, 65-73.

72 Christides, V., *op. cit*., 13.

73 Al-Bakrī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 483.

74 Turtledove, H., *op. cit*., 67-68.

75 Como Ibn ‘Abd al-Hakam y al-Balādurī. Al igual que tantas otras tradiciones, resulta más probable que sucesivas manos fueron añadiendo, a lo largo del tiempo, nuevos elementos supuestos o imaginados al relato del ulema egipcio.

76 Martínez Carrasco, C., 2018b, 73-75.

77 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 37.

78 Turtledove, H., *op. cit*., 67-68.

79 Soto Chica, J., 2015b, 508-509.

80 Al-Mālikī, en Gaspariño García, S., *op. cit*., 506.

81 Fenwick, C., *op. cit*., 40-41 y 62-65.

82 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 37-38.

5

El Califa de Alá

A un hombre cuyos dones no se nos escapan,
quien Alá ha hecho victorioso,
¡que se deleite por mucho tiempo
en su triunfo!
Aquel que se adentra en el fragor de la batalla,
auspicioso su augurio,
el Califa de Alá
por quien los hombres rezan para la lluvia.

Panegírico a ʻAbd al-Malik ibn Marwān por el poeta al-Ajtal[1]

El edificio se halla en la explanada de las mezquitas, en la parte alta de la Ciudad Vieja de Jerusalén, sobre las ruinas del segundo templo judío, destruido durante el asedio romano del año 70 d. C. Tras despojar de sus tesoros al santuario más sagrado del judaísmo, los legionarios no dejaron piedra sobre piedra; de la antaño grandiosa construcción, hogaño solo quedan los muros de contención en torno al monte Moriá. En este amplio espacio, donde judíos y cristianos creían que Abraham estuvo a punto de sacrificar a Isaac, una soberbia cúpula de treinta y seis metros de altura cubre el lugar donde, según la tradición islámica, Mahoma habría ascendido a los cielos.[2] La primera mezquita construida por el Profeta en Medina era de muro de mampostería que formaba un cuadrado de cien codos. Un diseño basado en las cercas donde los camelleros encerraban a sus animales, adaptado para los lugares de oración. A este patio se le añadió un cobertizo en su lado norte, que formaba un modesto pórtico, junto con nueve cubículos adosados donde vivían Mahoma y sus esposas. Según los hadices, un muchacho podía extender el brazo y tocar el techo de ramas de palmera bajo el que dormía el Apóstol de Alá.

Apenas cincuenta años después, los herederos de Mahoma señoreaban las sociedades más prósperas del mundo antiguo. Un obispo franco, llamado Arculfo, en un peregrinaje a la Ciudad Santa, descubrió que, en la explanada del Templo, los árabes habían erigido un modesto oratorio islámico, «construido de manera tosca con la ayuda de grandes maderos puestos sobre unas ruinas».[3] La Cúpula de la Roca había reemplazado a esta mísera construcción y, aunque supuso la primera obra monumental de la arquitectura islámica, no parece una ruptura significativa con la tradición arquitectónica siria. Las obras estuvieron a cargo de arquitectos y albañiles grecosirios y unos artesanos de Constantinopla se encargaron de decorarla con mosaicos. La planta octogonal del edificio donde se asienta el domo resulta similar al de la iglesia de San Vital de Rávena, o al *martyrium* de Qalat Siman, y sus dimensiones se antojan más bien modestas. El mayor santuario del islam podría alzarse bajo la inmensa bóveda de Santa Sofía y aún sobraría espacio para que se reunieran los fieles.

La roca sagrada que alberga este suntuoso edificio está rodeada por una arcada octogonal y, sobre ella, un tambor circular exhibe una bella inscripción en caligrafía cúfica, que nos informa de su fundación: «al-Ma'mun, comandante de los creyentes, construyó esta cúpula, que Dios la acepte y se sienta complacido con él, en el año 72».[4] Esta afirmación presenta varios problemas. El califa abasí al-Ma'mun reinó entre los años 813 y 833 de nuestra era, el año 72 de la Hégira se prolongó entre junio de 691 y mayo de 692. Algunas crónicas nos permiten resolver el enigma, ya que atribuyen la autoría del edificio al califa omeya ʿAbd al-Malik ibn Marwān (*reg*. 685-705), cuyo nombre debió de ser sustituido medio siglo después de producirse el cambio dinástico. Esta *damnatio memoriae* supone un paradigma en cuanto al modo en que la tradición islámica ha considerado a los omeyas. Buena parte de los historiadores que nos permiten conocer los dos primeros siglos de la Hégira redactaron sus obras al amparo de la dinastía abasí y muestran una visceral hostilidad hacia sus predecesores. Los omeyas aparecen retratados como unos oportunistas advenedizos que, tras enfrentarse a Mahoma, abrazaron de forma tardía el islam y se apropiaron después de la dignidad califal por la fuerza para instaurar una sucesión dinástica. Por ese motivo, en ocasiones, asignan a los

omeyas el título de *mālik*, asociado a la realeza, casi sinónimo de *tāgiya* (tirano), dado que refiere a gobernantes, al contrario que los califas, cuya autoridad no ha sido sancionada por Dios. Unas acusaciones harto injustas, pues los omeyas –y, en especial, ʿAbd al-Malik ibn Marwān– fueron responsables de cambios institucionales decisivos en el naciente imperio árabe y acabaron convirtiendo al islam en su religión de Estado.

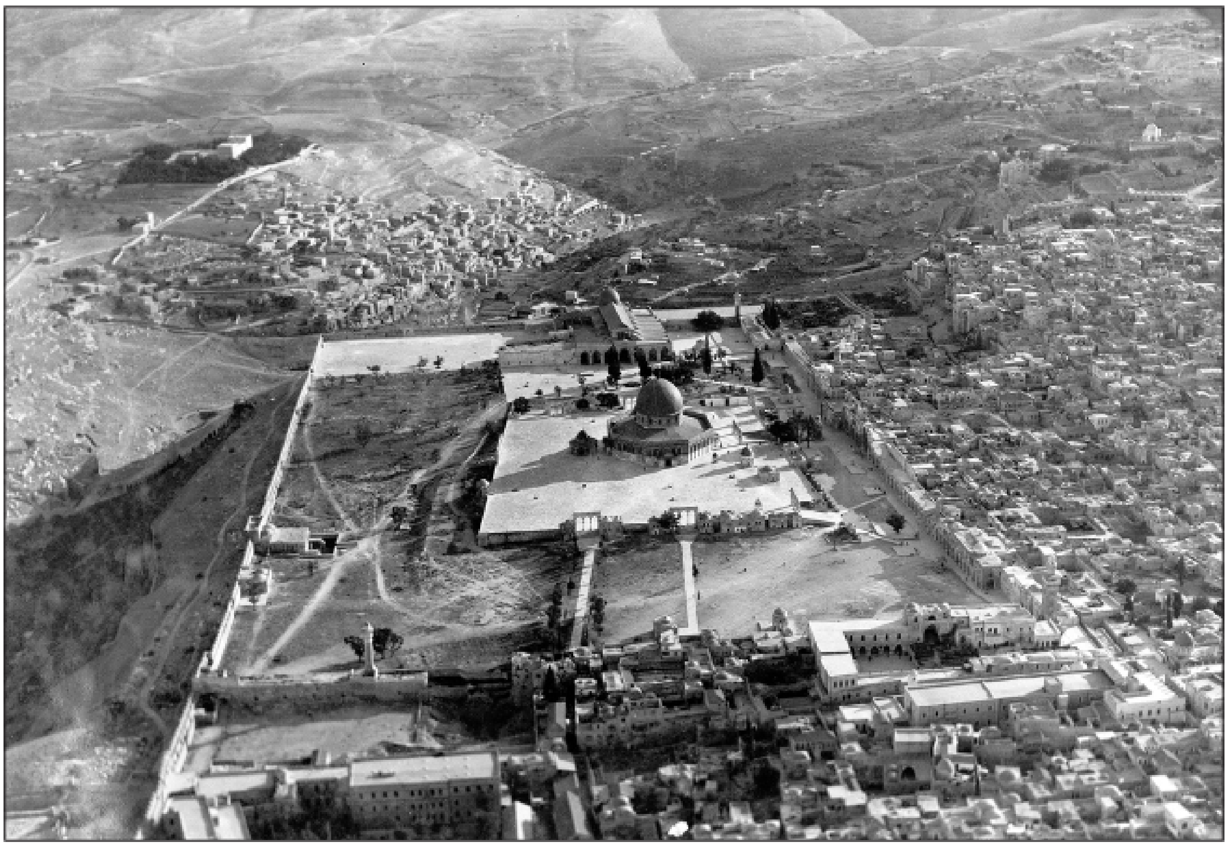


Figura 64: Explanada de las mezquitas de Jerusalén en 1931. En el centro se encuentra la cúpula de la Roca, construida por el califa omeya ʿAbd al-Malik hacia el año 691. Detrás, la mezquita de al-Aqsa, erigida por su hijo y sucesor al-Walīd I en 710. (Library of Congress).

Muʿāwīya, el fundador de la dinastía omeya, poco antes de morir designó a su hijo Yazīd como heredero, aunque su liderazgo no fue reconocido por los árabes de forma unánime. En La Meca, Ibn al-Zubayr, sobrino de Aixa y nieto del primer califa Abū Bakr, consideró que el califa debía ser nombrado por la asamblea tribal de los Quraysh. Las rebeliones se sucedieron durante tres años hasta que Yazīd falleció y su hijo asumió el cargo de forma efímera, puesto que murió unos meses después. La autoridad omeya se desmoronó e Ibn al-Zubayr

fue aclamado líder de la comunidad islámica, al tiempo que las tribus leales a los omeyas elegían a Marwān ibn al-Hakam en junio de 684. Ibn al-Zubayr congregó sus fuerzas en Damasco y las dos facciones se enfrentaron el 18 de agosto en la batalla de Marj Rahit. El resultado fue la aplastante victoria de Marwān I ante una hueste mucho más numerosa y su ascenso como califa, aunque tal autoridad no duraría demasiado, pues falleció al año siguiente. El sucesor fue su hijo ʽAbd al-Malik, que envió contra Ibn al-Zubayr a su brazo ejecutor, al-Hajjāj ibn Yusuf.

Surgido de un oscuro linaje de Ta'if, al-Hajjāj era un *homo novus*. Había trabajado como maestro de escuela y en su mocedad adquirió el apodo de Kulayb, Perrito, que lo acompañó durante el resto de su vida, aunque, en su presencia, nadie se atreviera a pronunciarlo. Tras el ascenso de ʽAbd al-Malik, acudió a Damasco, donde se convirtió en jefe de la *shurta*, las fuerzas de seguridad califales. A instancias del califa, el Perrito marchó con un ejército contra Ibn al-Zubayr, refugiado en La Meca, y empleó catapultas para pulverizar las defensas hasta reducir a escombros la Kaaba, el lugar más sagrado del islam. Durante seis meses, Ibn al-Zubayr luchó con valentía hasta verse aplastado por una roca. Entonces, le cortaron una pierna y, después de ser torturado, su cabeza fue enviada a Damasco y crucificaron los despojos del cadáver. A modo de recompensa, ʽAbd al-Malik entregó a su subordinado el gobierno del Hiyaz. La despiadada eficacia del antiguo maestro de escuela pronto le hizo ascender a virrey de Irak y los extensos territorios conquistados por el califato en oriente. Las palabras que supuestamente dedicó a los *muqātila* de Kūfa tras asumir el cargo no fueron nada comedidas:

> [...] me han hecho mostrar los dientes [como un caballo] para probar mi intelecto y mi experiencia. El Comandante de los Creyentes, que Alá le prolongue la vida, abrió su aljaba y mordió las astas de sus flechas para probarlas. Me encontró como la más amarga de todas ellas, la más difícil de romper, y por eso me disparó contra vosotros. [...] Os azotaré como se azota a los camellos descarriados, porque sois como la gente de la ciudad que vivía segura y tranquila y a la que llegaba abundante provisión de todos los lugares, pero no creyeron en las bendiciones de Alá, y Alá les hizo probar el vestido del hambre y el temor por lo que hacían.[5]

Es difícil determinar qué hay de cierto en la leyenda. Los historiadores proabasíes presentan a al-Hajjāj como un estadista capaz y, al mismo tiempo, desalmado, así como le atribuyen persecuciones y ejecuciones en masa. Más allá de las exageraciones propias de una historiografía hostil, no cabe duda de que, gracias a su «mano derecha», ʽAbd al-Malik no solo se había

convertido en el representante de Dios en la tierra, el Califa de Alá a través del que todos rezaban, sino también en la cabeza de un Estado brutalmente efectivo.



Figura 65: Dinar acuñado en el año 697, probablemente en Damasco, muestra la imagen del califa ʻAbd al-Malik sosteniendo una espada y carente de cualquier otro signo de autoridad. Alrededor del margen está la profesión de fe islámica, la *shahada*. Se ha considerado que esta emisión es la respuesta a un sólido bizantino emitido por su rival, el emperador Justiniano II. Algunas investigaciones recientes han cuestionado tal interpretación.

La inscripción de la Cúpula de la Roca también resulta elocuente, debido a su retórica anticristiana: «Oh, gentes del libro, no exageréis en vuestra religión y decid tan solo la verdad acerca de Dios. El mesías, Jesús, hijo de María, solo era un mensajero de Dios. –Y después añade–: Creed, pues, en Dios y en su Mensajero, y no digáis Tres».[6] Esta mención a la triada cristiana se antoja envenenada. El *shirk*, o «asociacionismo», supone negar la unicidad de Dios al relacionarlo con cualquier otra figura, como sucede con la Santísima Trinidad, de ahí que a los seguidores de Jesús se les llame *mushirkun* o «politeístas». Este mensaje, plasmado en mosaico en el corazón espiritual de la Ciudad Santa de las tres religiones, refleja la creciente hostilidad entre el califato omeya y la Romania. ʻAbd al-Malik es el primer musulmán del que contamos con un retrato. Una imagen muy esquemática, estampada en monedas, que muestra el

aspecto que deseaba mostrar de sí mismo. Una figura de cuerpo entero, con el cabello largo y la diestra empuñando una espada envainada, una figura de autoridad. Esta moneda, acuñada en el anverso de dinares entre los años 74 y 77 H (693/4 y 696/7), resulta insólita por otros motivos. Su emisión podría estar relacionada con el fin del asedio a La Meca en octubre de 692 por al-Hajjāj y, por tanto, con el fin de la segunda *fitna* (680-692), pero también con una agria disputa simbólica con el Imperio romano.

Desde la Antigüedad, la acuñación de moneda había sido una prerrogativa imperial. Durante las primeras décadas de la Hégira, los árabes imitaron las cecas de los territorios que conquistaban, incluido el sólido bizantino, el dólar de la época. Entre los años 690 y 692, por primera vez en la historia romana, Justiniano II incluyó la imagen de Cristo Pantocrátor en el oro acuñado, con el epígrafe «Jesucristo, Señor Salvador, Rey sobre los que gobiernan», en lo que se ha interpretado como un ataque personal a ʻAbd al-Malik, cuyo nombre significa «sirviente del Dueño de todo lo creado». A modo de respuesta, ʻAbd al-Malik sustituyó la efigie del emperador de Constantinopla por la suya y, en el año 77 H, su réplica definitiva, llamada dinar, marcó un antes y un después en el mundo islámico. No contaba con ninguna imagen, solo un texto en cúfico: «No hay más dios que el Dios único, que no tiene igual. Muhammad es el Mensajero de Dios a quien envió con la guía y la religión verdadera para que pueda vencer sobre cualquier otro credo». Aquel desafiante texto proclamaba la unidad de Dios y, al igual que la Cúpula de la Roca, declaraba la asociación con Jesús como herejía. Si las monedas establecen cuál es el poder dominante, este ya no residía en un hombre, sino en la palabra de Dios. La tradición de acuñar la efigie de los soberanos, instaurada mil años antes por Alejandro Magno, había sido abolida.[7]

ʻAbd al-Malik falleció en octubre de 705 y le sucedió su hijo al-Walīd I (*reg.* 705-715), que continuó su ambicioso programa de obras públicas, entre las que destaca las mezquitas en La Meca, Medina, Ta'if, Damasco y Jerusalén (al-Aqsa). Fue durante su gobierno cuando el califato alcanzó su máxima extensión territorial, gracias a las conquistas del Magreb y Spania en occidente, además de Transoxiana y Sind en oriente, al tiempo que ultimaba los preparativos de una nueva ofensiva contra Constantinopla. La continuidad en las políticas de

su padre y predecesor estuvo asegurada con su decisión de mantener al eficiente al-Hajjāj como mano derecha y consejero.

Al-Hajjāj también desempeñaba el cargo de gobernador iraquí, de enorme relevancia. Cada provincia (*wilāya*), dirigida por un valí (*wālī*) o emir (*amīr*), estaba dividida en coras (*kuwar*), unidades administrativas de menor entidad. Existía una jerarquía entre las provincias, pues algunas estaban subordinadas a otras y gobernadas por un *'āmil*, término que también fue empleado para los regidores de las distintas coras. Las tendencias centrífugas en un imperio cada vez más extenso, unido a los conflictos atávicos de lealtades tribales, hicieron que la estructura se concentrara en torno a superprovincias bajo la autoridad de auténticos virreyes, cuya designación obedecía a vínculos de parentesco con el califa o de lealtad personal. Estos virreyes confiaban el gobierno de las provincias subalternas a miembros de su propio linaje o de la aristocracia tribal local (*ashraf*). Siguiendo esta lógica, la administración de un territorio recién sometido dependía de la provincia desde donde se había realizado la conquista. Los valíes de al-Ándalus dependían de los gobernadores de Ifrīqiya y estos, a su vez, de los de Egipto, aunque en la superprovincia de occidente esta norma no se aplicó de manera estricta.

La tendencia a que los cargos se concentraran en familiares del gobernante hizo que, en gran medida, no imperase una auténtica meritocracia y el grueso de la aristocracia tribal estuviera excluida de los puestos de mayor prestigio. Patrimonio público y privado resultaban, en la práctica, casi indistinguibles y la designación de cargos se convirtió en un modo de enriquecimiento personal. Los ingresos fiscales y el quinto del botín de guerra que recibía Damasco dependían, en buena parte, de la honradez de cada gobernador provincial, que solo debía rendir cuentas al Estado una vez destituido, por lo que el sucesor solía auditar las corruptelas de su predecesor. Esto generaba un ciclo que se repitió durante todo el periodo omeya, según el cual los valíes serían destituidos, privados de aquellas riquezas adquiridas de forma fraudulenta y sometidos a juicio, como en los casos de Jālid ibn al-Walīd, Hassān ibn al-Nu'mān o el propio Mūsà ibn Nusayr. En la práctica, el califa solo podía obtener los ingresos apropiados de forma fraudulenta mediante la extorsión al gobernador saliente.[8]

A pesar de que, a comienzos de su reinado, ʽAbd al-Malik mantuvo la costumbre de designar a parientes como gobernadores provinciales, pronto empezó a repartir cargos entre clientes o maulas, como el caso de Muhallab ibn Abī Sufrā para el Jorasán, acerca del que las fuentes difieren si formaba parte de la aristocracia árabe (*sharīf*) o si se trataba de un cliente o maula. El nombramiento del maula Mūsà ibn Nusayr como valí de Ifrīqiya por su hijo al-Walīd I también sigue esta nueva política, al menos en las provincias fronterizas de los dos extremos del imperio. En ambos casos, los clientes establecieron vínculos con los omeyas por medio de matrimonios y mostraron su lealtad al escoger el nombre del califa para alguno de sus vástagos.[9]

Dentro de la estructura administrativa del califato, Siria destacaba como provincia metropolitana, donde se hallaba la capital y donde se concentraba el mayor número de tropas. El ejército sirio (*ahl al-Shām*) se había convertido en la espina dorsal del régimen omeya y la provincia estaba dividida en cinco distritos militares que aportaban los recursos fiscales necesarios para mantener a los *muqātila* registrados en el *dīwān*: Damasco, Hism, Filastin, al-Urdunn y Qinnasrin. A cada uno de estos distritos se le llamaba *ŷund*, «ejército», y solo el de Damasco contaba con cuarenta y cinco mil soldados registrados. Se estima que el total del ejército sirio podía ascender a unos ciento setenta y cinco mil efectivos, una cifra que refleja el enorme potencial de movilización del territorio, ya que en todo el califato debían de existir entre doscientos cincuenta mil y trescientos mil *muqātila*. La naturaleza tribal de los ejércitos islámicos había sufrido una profunda erosión durante la segunda *fitna*, de modo que el gobierno de ʽAbd al-Malik fue testigo de la creación de un auténtico ejército profesional cuya base residía en el *ahl al-Shām*, el ejército sirio, un formidable contingente que aportaba guarniciones para todo el imperio e intervenía allá donde fuera necesario. El reclutamiento se hizo voluntario, dejó de depender de las estructuras tribales y empezó a incorporar, de forma creciente, a maulas no árabes y a voluntarios del *ŷihād*, reunidos de forma coyuntural para una campaña, cuya soldada se limitaba a los frutos del saqueo. Durante el periodo marwaní, la identificación de las tropas con la provincia donde permanecían acantonadas imperaba sobre las lealtades tribales e incluso dinásticas.



Figura 66: Sólido bizantino emitido por Justiniano II con la efigie de Cristo Pantocrátor y una imagen del propio emperador sosteniendo una cruz, emitido entre los años 690-695. El busto de Jesús, inaceptable para el islam, habría desencadenado una reforma monetaria en el califato, aunque los problemas para datar estas monedas bizantinas dificultan la confirmación de tal hipótesis.

Al-Yazira, el norte de Mesopotamia, constituía una de las superprovincias, con Armenia y Azerbayán como subordinadas. Con unos ingresos fiscales similares a los de Siria, contaba con unos setenta y cinco mil *muqātila*. Esta elevada concentración de efectivos se debe, en parte, a que se trataba de una demarcación fronteriza con la Romania y el Imperio jázaro, donde las tropas realizaban incursiones periódicas para adquirir botín y esclavos.

De entre todas las superprovincias, sin duda, destacaba Irak, gobernada por el implacable al-Hajjāj, cuyas bases militares de Kūfa y Basora habían sido responsables de la conquista de un vasto territorio al este de los montes Zagros que abarcaba Persia, el Jorasán y se extendería a Transoxiana y el Sind. Más allá del río Oxus (Amu Daria), la frontera sufrió diversos vaivenes durante todo el periodo omeya y la organización militar tuvo que modificarse en consecuencia. Sabemos que en el Jorasán existían cincuenta y cuatro mil *muqātila* y siete mil maulas de origen iranio y turco. Tras la segunda *fitna*, las ciudades-guarnición de Kūfa y Basora fueron desmilitarizadas de forma progresiva y al-Hajjāj estableció una base siria en la ciudad de Wāsiṭ,[10] situada entre ambos enclaves, para asegurar el control de Irak.[11]

La tercera superprovincia incluía Egipto, Ifrīqiya y el Magreb, un vasto territorio que, sin embargo, carecía de tanto peso en la política califal como los anteriores. El agotamiento de los recursos humanos de origen árabe –en su mayoría yemeníes– para continuar con la política expansiva de los omeyas hizo que, en el norte de África, se reclutaran de forma masiva tropas bereberes que conservaron sus identidades tribales dentro de los contingentes califales, un hecho sin parangón en el mundo islámico.

Tras el reinado de Muʿāwīya parece que afloró una rivalidad latente entre dos grandes facciones tribales, Qays y Yemen, los árabes del norte y del sur, que apoyaron a uno u otro pretendiente a la dignidad califal y se disputaron la designación de los altos cargos en los ejércitos y en la administración califales, a causa de los privilegios y beneficios económicos que ambos otorgaban. Las tribus consideradas yemeníes eran aquellas ya establecidas en Siria en el momento de la conquista islámica, o que formaron parte de las huestes conquistadoras, como los Banū Kalb o kalbíes, los kinditas, los lajmíes y los gasánidas. Por su parte, se consideraba qaysíes a los grupos tribales –Sulaym, Kilab o Uqayl– procedentes de la península arábiga y que habían emigrado hacia el norte en época de Muʿawiya y se establecieron en Yazīra y el norte de Siria.[12]

Desde sus inicios, los ejércitos del califato se habían caracterizado por un fuerte componente tribal, pues cada división (*arbāʿ*) y regimiento (*katāʾib*) se correspondían con grupos de individuos con un supuesto antepasado común. Incluso a las unidades no árabes, como los *asāwira* persas, se les atribuyó la categoría de clan. La distinción entre el ámbito civil y el militar resultaba difusa, los combatientes eran soldados a tiempo parcial o voluntarios para campañas específicas, las cabilas seguían siendo el marco de referencia, aunque se crearon entidades artificiales para adaptar la realidad tribal a la orgánica de un ejército. Hacia mediados del siglo VII, los *muqātila* de Kūfa quedaron divididos en séptimos y en Basora y otras ciudades-guarnición en quintos, con líderes elegidos entre la aristocracia tribal (*ashrāf*). Estos cargos militares constituían un nexo entre los distintos grupos tribales y el Estado omeya, lo cual implicaba un delicado equilibrio de lealtades y las inevitables disputas en torno a su designación.[13] La tendencia general incidía en basar la designación

de los mandos en el mérito, lo que hizo que fueran recayendo sobre individuos de orígenes sociales más humildes y se desarrollara un cuadro de mandos profesionales. Junto con estos oficiales, existen menciones al cargo de *arīf* (pl. *urafā*), responsable de diez o quince hombres, aunque su misión consistía en reclutar y remunerarlos, sin la obligación de liderarlos en la batalla. Es posible que su función consistiera en limitar o servir de contrapeso a la autoridad de los *ashrāf*.[14] La *shurta* eran tropas escogidas que desempeñaban labores de policía militar en las ciudades-guarnición y de guardia personal de los gobernadores provinciales. Además de la espada, su arma característica era el bastón (*'amūd*), que usaban para sofocar los disturbios civiles. Al comandante de este tipo de unidades se le conocía como *sāhib al-shurta* y empleaba una lanza ceremonial como símbolo.[15] El sistema postal de los omeyas (*barīd*), creado a imitación de instituciones bizantinas y persas, también servía como servicio de inteligencia, ya que el *sahīd al-barīd* hacía de ojos y oídos del califa.

La tradición atribuye al califa 'Umar ibn al-Jattāb la creación en el año 20 H (640-641) del *dīwān* o registro destinado a remunerar a las tropas. 'Abd al-Malik consolidó este sistema y, a instancias de al-Hajjāj, el árabe quedó establecido como lengua oficial de la administración califal, puesto que antes había empleado el griego, el persa o el copto en los documentos. En sus inicios, el *dīwān* consistía en un listado de aquellos individuos que tenían derecho a una parte de los ingresos fiscales (*fay'*) de las tierras conquistadas para entregarles una soldada (*atā*) y, tal vez, también a sus descendientes, en virtud de la participación en ciertas batallas o la temprana conversión al islam. Las viudas y familiares del Profeta percibían más de diez mil dirhams al año; los participantes en la batalla de Badr (624) recibían cinco mil; los musulmanes que combatieron después pero antes del Tratado de al-Hudaybiya (628) tenían derecho a cuatro mil; quienes se convirtieron después, pero lucharon en las Guerras Ridda y las primeras campañas en Irak, tres mil; a los conquistadores de Siria e Irak se les entregaban dos mil monedas de plata, o dos mil quinientas si habían destacado por su coraje; los participantes en las campañas posteriores a Qādisiya y Yarmuk (636) recibían mil; y los grupos posteriores quinientos, trescientos o doscientos.



Figura 67: Construida por el califa al-Walīd I, durante el transcurso de la conquista de al-Ándalus, la gran mezquita de Damasco está considerada el cuarto lugar sagrado del islam. Este edificio, heredero de la tradición arquitectónica grecorromana, se alza sobre una antigua basílica cristiana dedicada a san Juan Bautista, que se edificó sobre un templo dedicado a Júpiter, erigido, a su vez, sobre el santuario de Hadad, una deidad semita de la tormenta. (Library of Congress).

El término *miṢr* (pl. *amsār*) designaba a las ciudades-guarnición, como Kūfa o Basora, donde se guardaban los *dīwān-s* y se entregaba la soldada, pues no existía una tesorería centralizada. Las tropas sirias disfrutaban de los ingresos fiscales de los distritos militares donde estuvieran acantonadas.[16] El pago de los estipendios se realizaba en efectivo, normalmente en dirhams, monedas de plata, salvo en Egipto y Siria, donde se usaba el dinar de oro. A

medida que se desarrollaba la administración califal, el término *dīwān* acabó adquiriendo un sentido más amplio, hasta referir a cualquier oficina o departamento estatal, de modo que el registro militar pasó a denominarse, de forma específica, *dīwān al-ŷund*.[17] En torno a este sistema de remuneración surgieron múltiples conflictos de intereses. En teoría, los ingresos fiscales de cada provincia, conocidos como *fay'*, pertenecían de forma colectiva a los conquistadores del territorio y sus sucesores o descendientes. Los inscritos en el *dīwān* tenían derecho a una parte (*farīda*) de tales ingresos, de modo que surgieron violentas controversias para establecer si se trataba o no de un derecho hereditario. Durante todo el periodo omeya existieron disputas si la soldada consistía en una renta heredable en pago a las conquistas pasadas, o si, por el contrario, estaba condicionada al servicio militar. Como gobernador de Irak, al-Hajjāj defendió que el *atā* se trataba de un salario como soldado y no de una pensión vitalicia.[18]

Otra polémica giraba en torno al destino del excedente de los ingresos fiscales de una provincia (*fadl*), una vez se hubieran repartido los salarios de los *muqātila*. En este caso, las opiniones divergían entre los que defendían que este había de repartirse entre los inscritos en el registro militar, a modo de bonificación, y los que opinaban que tenía que transferirse a la tesorería califal. Una vez más, las opiniones al respecto resultaban tan vehementes como interesadas. Hugh Kennedy cree que la falta de centralización en la administración del califato supuso un factor que erosionó la cohesión del Estado omeya, ya que el porcentaje de ingresos fiscales que las provincias enviaban a Damasco debió de ser inferior a la décima parte.[19] Derivadas de todas estas cuestiones, afloraron tensiones entre las distintas oleadas de contingentes musulmanes que se fueron asentando en los territorios, en especial los participantes y descendientes de la conquista inicial con los efectivos que llegaron, de forma sucesiva, con posterioridad. Otro de los puntos en litigio, surgido de tales cuestiones, y que tuvo unas enormes repercusiones, consistía en si se debía pagar salarios a los maulas o neoconversos de origen no árabe que formaban parte de los ejércitos califales.

A la altura de la muerte de ʿAbd al-Malik, con la posible excepción de Egipto, el *dīwān al-ŷund* se había convertido en un registro de tropas y el *atā*

en una soldada de carácter anual. Cuando el califa estableció una guarnición siria en Wāsiṭ, el sueldo de los soldados resultaba netamente superior al de los de Kūfa y Basora, porque se trataba de tropas de élite. A principios del siglo VIII, el Estado omeya ya no movilizaba contingentes tribales, sino que contaba con un ejército profesional con un nivel de sofisticación similar al del Imperio romano en su apogeo y se hallaba fuera del alcance de la mayoría de sociedades de su época.

LOS MAULAS

En la Antigüedad la esclavitud constituía una institución de una extraordinaria complejidad. Junto con la mano de obra servil empleada en los latifundios de la aristocracia romana del Alto Imperio, cuyo número solo resultaba significativo en la península itálica, esclavos y libertos también desempeñaron un buen número de profesiones liberales. Entre ellos, descollaron grandes artistas e intelectuales de origen oriental que impregnaron a la sociedad romana de la cultura helénica. En palabras de Horacio, «la Grecia sometida conquistó a su fiero conquistador e introdujo las artes en el agreste Lacio»,[20] de suerte que entre los siglos II y I a. C., de la mano de esclavos, Italia experimentó un fuerte proceso de aculturación. Algunos funcionarios y administradores de terratenientes de condición servil gozaban de un nivel económico muy superior al de la plebe romana, disfrutaban de un buen patrimonio e incluso poseían sus propios esclavos. La naturaleza compleja de esta institución no varió demasiado durante la Tardoantigüedad, ni tampoco tras las conquistas islámicas, aunque en el mundo arabo-musulmán presentaba dos peculiaridades de las que apenas existen paralelos: el empleo masivo de esclavas con fines sexuales, capturadas en expediciones militares, y la existencia de contingentes formados por mamelucos, soldados-esclavos, un fenómeno surgido en época abasí, con pervivencias tan tardías como los jenízaros otomanos, cuyos orígenes se remontan al periodo omeya a partir de los maulas (*mawālī*).

En árabe, *mawlā* significa «estar vinculado a alguien» y se refiere tanto a la propia institución como al individuo sometido a otro mediante una relación de clientela. Existían dos tipos de maulas: el esclavo manumitido, que mantenía

un rol subordinado con su antiguo dueño; y el cliente creado de mutuo acuerdo, lo cual solía implicar la conversión al islam. Los prisioneros de guerra, esclavizados y después manumitidos, constituyeron la principal fuente de maulas, ya que el número de cautivos durante las conquistas islámicas fue enorme. Como sirvientes domésticos, los esclavos adoptaron los usos sociales de sus dueños, aunque sus descendientes, incluso si eran liberados, jamás alcanzaban la dignidad social de los árabes. Asimismo, los libertos perdían el rango social previo a la conquista y los vástagos de la vieja aristocracia romana e irania manumitida ostentaban una consideración social similar al de los descendientes de aquellos campesinos que había señoreado sus antepasados. Aunque con frecuencia se elogia la tolerancia de los conquistadores musulmanes por *permitir* que los pueblos sometidos mantuvieran su religión, la clase dirigente del califato trató de mantener el culto islámico restringido a la etnia árabe. Hacia el año 700, un elevado número de iraquíes se convirtieron al islam y se asentaron como maulas en las guarniciones de Kūfa y Basora, tras lo cual reclamaron la exención del pago de la *ŷizya*, pero al-Hajjāj se negó a reconocer sus demandas. Una equiparación entre árabes y maulas no solo erosionaría el estatus privilegiado de los conquistadores, sino que, además, la abolición del pago del impuesto a los dimmíes afectaría severamente a los ingresos fiscales.



Figura 68: Esta estatua de Bath Porch, Palestina, datada a principios del siglo VIII, muestra el influjo bizantino en el armamento califal. Aunque la armadura más popular entre los árabes era el *dir'*, o cota de malla, esta escultura presenta a un soldado con una armadura de escamas, heredera del *klivanion* bizantino, cuyo nombre procede del griego *klivanos* (κλίβανος), que significa «horno», ya que la coraza tendía a abrasar en verano.

Este carácter étnico del primitivo islam hizo que los árabes se mostraran reticentes a integrar a los neoconversos en la *umma*, así como a compartir con los maulas el prestigio social vinculado al oficio de las armas. Solo los maulas que formaban parte del aparato burocrático y la administración califal ostentaron una posición privilegiada en el nuevo régimen y solo la aristocracia irania logró imponer su *ethos* y rasgos distintivos de su estamento a los conquistadores árabes. A causa de esta fuerte identidad étnica y de la creencia en una religión salvífica, los árabes se mostraron muy refractarios ante la cultura de los pueblos sometidos, o al menos mucho más que los romanos hacia la cultura griega y los pueblos germánicos con respecto a la *Romanitas*. La *mawlā* se convirtió en una institución capaz de establecer un compromiso en las aspiraciones de ambos grupos sociales: otorgaba a los sometidos un mecanismo de ascenso social, al tiempo que preservaba los privilegios de la

etnia árabe. La confluencia de estos factores propició un cambio social, político y cultural sin precedentes en los territorios conquistados.

A pesar de todo, los ejércitos islámicos contaron, desde muy temprano, con contingentes no árabes. Tal vez el ejemplo más conocido sean los cuatro mil soldados sasánidas que se integraron en el ejército califal tras la batalla de al-Qādisiya, o los famosos *asāwira*, clibanarios iranios que desertaron durante el asedio de Shushtar (641-642). Tras convertirse al islam, esta unidad se asentó en Basora como maulas de los Banū Tamīm hasta que fue disuelta por al-Hajjāj en 703 a causa de su participación en una revuelta contra los omeyas. Al igual que los *auxilia* que acompañaban a las legiones romanas, los maulas parece que desempeñaron una labor esencial en el uso de armamento o tácticas muy específicas, como la caballería acorazada. Además, sirvieron como ingenieros y operarios de máquinas de asedio, o como marinos en las flotas del califato, papel este, sin duda, subestimado en las fuentes árabes.[21] El agotamiento de los recursos humanos de origen árabe para continuar las conquistas en ambos extremos del imperio, el Jorasán y el Magreb, hizo que se recurriera a los maulas, en especial en este último escenario, donde las tropas bereberes resultaron decisivas para la conquista de Spania y las campañas en el mediodía galo.

LOS DIMMÍES

Para conocer la situación de los *dimmíes*, las «gentes del Libro», Egipto constituye una provincia de enorme significado. No solo contamos con la crónica de Juan de Nikiû redactada en el siglo VII, sino también con *El Libro de los Patriarcas de Alejandría*, de Severo de Hermópolis (*ob*. 987), que se basa en fuentes griegas y coptas muy anteriores. Existe, además, un buen número de papiros, conservados gracias a la sequedad extrema del país, entre los que destacan los hallados en Kōm Ishqāw. La mayor parte de estos documentos –unas doscientas cartas– fue redactada entre los años 709-711 y, sin duda, formaba parte del archivo del pagarca Basilio, el regidor del modesto distrito de Afrodito, entre los que destaca su correspondencia con el gobernador árabe de Egipto, Qurra ibn Sharīk (*reg*. 709-715). La mayor parte de las misivas se

centra en cuestiones fiscales, ya sea dinero o productos agrícolas. El gobernador también reclama madera de acacia, carpinteros de ribera y marinos para la flota de guerra egipcia, porque, a pesar de hallarse a más de trescientos cincuenta kilómetros de Alejandría remontando el Nilo, Afrodito estaba en comunicación fluvial con este gran puerto. Tal registro documental resulta de excepcional importancia para conocer la administración de una de las provincias más prósperas del califato hacia los inicios de la conquista de Spania, además de mostrar algunos hechos clave para entender la compleja relación entre la Iglesia copta y las autoridades islámicas.

La rápida conquista árabe sobre el Creciente Fértil había supuesto un desafío para sus nuevos dominadores, por lo que preservaron la administración y la estructura burocrática preexistentes. El Tratado de Misr, un pacto de capitulación entre las autoridades islámicas y la población egipcia, les garantizaba el mantenimiento de su religión, sus propiedades y los crucifijos a cambio del pago de la *ŷizya* tras la correspondiente crecida del Nilo, un impuesto establecido de forma acorde a la productividad anual de las cosechas, y, asimismo, se les permitía abandonar el territorio. Los líderes de las comunidades cristianas y judías se convirtieron en los principales nexos entre la población local y las autoridades arabo-islámicas. En Egipto preservaron la administración laica de origen romano y, a pesar de la mencionada decisión del califa ʽAbd al-Azīz, la burocracia se siguió redactando en griego y en copto hasta bien entrado el siglo VIII. Buena parte de las labores fiscales recaían sobre el patriarca de Alejandría, monofisita y, por tanto, enfrentado a la autoridad doctrinal de Constantinopla. Una posición codiciada, pues garantizaba la preeminencia de la Iglesia monofisita sobre la calcedonia, aunque situaba al líder religioso bajo una espada de Damocles cada vez más afilada, a medida que los sucesivos emires incrementaron la presión fiscal sobre el antiguo granero de Roma y se convertía en pieza clave en la lucha por la hegemonía naval en todo el Mediterráneo.



Figura 69: Fresco omeya con una escena de caza procedente de Qasr al-Hayr al-Gharbi, en el desierto sirio, cerca de Palmira. Fue pintado hacia el año 727, durante el reinado del califa Hishām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 724-743). La decoración de estos palacios del desierto muestra la influencia de la tradición artística grecorromana y la indumentaria sasánida entre la aristocracia árabe de época omeya.

El primer conflicto fiscal grave entre gobernador y patriarca se produjo durante la segunda *fitna*, cuando el califa Marwān designó a su hijo ʿAbd al-Azīz como emir de Egipto, quien «acudió a Alejandría, según la costumbre de los que eran nombrados gobernadores, para recibir los impuestos». Al no saber de su llegada, el patriarca Juan III (*reg*. 677-686) no acudió a recibirle y fue acusado de obrar así por arrogancia. El emir se enfureció al saberlo y ordenó a uno de sus hombres que lo apresara para someterlo a tortura hasta que pagase cien mil dinares. Cuando el clérigo respondió no poder reunir semejante suma, el sicario «ordenó que le trajeran una vasija de bronce llena de carbones encendidos y le pusieran los pies en ella hasta que dijera que pagaría el dinero».[22] Una oportuna intervención divina, descrita por Severo de Hermópolis, habría hecho que la esposa de ʿAbd al-Azīz enfermara y las demandas se rebajaron hasta diez mil dinares. Fueron abonados por los

notables coptos de Alejandría, lo que estableció un patrón que se repitió en el futuro.

De la *Historia de los Patriarcas* se desprende que la rapacidad de los gobernadores empeoró tras la muerte del gobernador ʿAbd al-Azīz, durante el gobierno del patriarca Alejandro II (*reg*. 705-730). En el encuentro entre el jefe de la comunidad copta y el nuevo gobernador, ʿAbd Allāh, este último ordenó a uno de sus chambelanes «humíllale como quieras, hasta que pague tres mil dinares». Acto seguido, ʿAbd Allāh aumentó el impuesto de capitación, «exigiendo un dinar y dos tercios a los que estaban obligados a pagar un dinar», y prohibió que se diera sepultura a ningún difunto hasta que no se satisficiera la tasa.[23] De especial interés resulta la narración de *El Libro de los Patriarcas* acerca del gobierno de Qurra ibn Sharīk (*reg*. 709-715), de quien nos ha llegado su correspondencia con el pagarca de Afrodito:

> [...] cuando Qurra [ibn Sharīk] llegó a Misr, el padre Patriarca fue, según la costumbre, a felicitarlo por convertirse en gobernador y saludarlo. Pero Qurra lo arrestó a su llegada y le dijo: «Debes pagarme una suma igual a la que te quitó ʿAbd Allāh, hijo de ʿAbd al-Malik».[24]

Qurra habría exigido tres mil dinares al patriarca Alejandro, el cual, «cuando vio que no podía escapar de él, le suplicó para permitirle viajar al Alto Egipto y le enviaría todo lo que Dios le permitiera recoger con las limosnas del pueblo».[25] La narración de Severo de Hermópolis, en definitiva, sigue el modelo hagiográfico ya empleado para describir las persecuciones del patriarca calcedonio Ciro; se esfuerza en presentar los hechos como el fruto de la providencia divina, de modo que Dios se encarga de que los gobernadores malignos reciban su justo castigo y abrevien su presencia en este mundo. Los patriarcas ostentan toda clase de virtudes y sus interacciones con los valíes rememoran los diálogos entre Jesús y Pilatos, además de los oportunos martirios de santos. Aunque algunos métodos de recaudación tributaria se antojen impostados, el archivo de Afrodito constata que las amenazas y la coacción debían de ser moneda corriente. En una carta fechada en septiembre-octubre de 709, Qurra le reclama a Basilio los ingresos fiscales pendientes, al tiempo que le ordena acudir a su presencia y le advierte de que «si algún funcionario de finanzas se demora más allá del plazo que le asigné, o se

presenta ante mí habiendo dejado algo de los ingresos (fiscales), en verdad no es más que un idiota que se engaña a sí mismo y tiene poca consideración por su vida».[26] En otra carta, datada en ese mismo año, Qurra ordena a Basilio que le envíe el cargamento de madera de acacia que le adeudaba o, de lo contrario, expediría «una recompensa concebida para quitarte la vida». En una tercera misiva, fechada en 710, el gobernador ordena a Basilio que no recurriese a torturas que incapaciten a los lugareños para el trabajo, en especial el obligarles a ingerir cal viva.[27]

En otros casos, Qurra prefiere exponer a su subordinado una didáctica disertación en relación con los deberes y obligaciones de un funcionario estatal, al tiempo que destaca la importancia de la recaudación de la *ŷizya* para la guarnición de Fustāt.[28] Gracias a otra carta de ese mismo año, 710 de nuestra era, sabemos que el pagarca contaba con un delegado en Fustāt, que, sin duda, sufriría en sus propias carnes las consecuencias del impago de los impuestos.[29] Unido al carácter autoritario y altivo del gobernador provincial, los papiros de Afrodito también dejan clara su preocupación por evitar que los contribuyentes fueran esquilmados por funcionarios corruptos.

Tras la muerte de Qurra en 714, su sucesor, llamado Usāma, retomó una labor fiscal que fue descrita por Severo de Hermópolis como «saqueo», ya que «todo el que poseía algo tenía miedo de mostrarlo, para que no fuera sometido a tormento».[30] El emir continuó buscando nuevos modos de aumentar los ingresos y controlar el movimiento de personas, para evitar que los campesinos abandonaran las haciendas y se conviertan en prófugos fiscales. No se trataba de un fenómeno nuevo, pues en Egipto se documenta desde época bizantina, aunque parece que entre los siglos VII y VIII alcanzó unas dimensiones verdaderamente preocupantes y las autoridades islámicas se vieron forzadas a restringir la movilidad de la población e instaurar el uso obligatorio de pasaportes a quienes desearan abandonar el lugar de residencia. Usāma ordenó arrestar a los viajeros indocumentados y «a algunos los mató, a otros los empaló, y a algunos les cortó las manos y los pies», hasta que el comercio se arruinó, ya que «los caminos se volvieron intransitables».[31] Los papiros confirman este fenómeno y no faltan ejemplos de pasaportes que incluían una descripción física del portador, al que, por motivos diversos, se le permitía

abandonar durante unos meses su aldea. Un par de cartas del año 708 evidencian la preocupación de Qurra ante esta realidad porque ordena al pagarca que envíe hombres para que ayuden a unos funcionarios árabes encargados de buscar fugitivos.[32] Al año siguiente, otra misiva de Qurra menciona su intención de organizar una búsqueda por todo Egipto y ordena bajo amenaza a Basilio y a los funcionarios locales que colaboren con información del paradero de los prófugos, al tiempo que da a entender que buena parte de la población colaboraba con ellos.[33] Un año después, en 710, otro documento, más extenso que los anteriores, expone castigos que consisten en elevadas multas a los prófugos, a las personas que los acogieran y a los funcionarios locales. Además, los culpables debían recibir al menos cuarenta latigazos y ser puestos en un cepo durante la marcha.[34]



Figura 70: A pesar de su aspecto estilizado, la raza de caballo árabe muestra una alta resistencia, adaptada a la escasez de pastos y a un clima seco con temperaturas extremas. La cría selectiva por los beduinos incrementó estos rasgos y su gran velocidad, manteniendo la pureza de sangre. En la fotografía se ve un guerrero beduino entre 1898 y 1914. (Library of Congress).

A esta onerosa carga se sumaban los trabajos forzados, como extraer la arena que había colmatado el canal de Trajano, que conectaba el Nilo con el mar Rojo, o la construcción de una gran flota de guerra que se empleó en 654 contra Constantinopla.[35] Un papiro de Afrodito, de datación indeterminada, ordena la requisa tanto de provisiones como de marineros y trabajadores cualificados para servir en dicha flota.[36] Para el anónimo autor del *Apocalipsis* del Pseudo-Atanasio, estas medidas adoptadas en las primeras décadas del siglo VIII para maximizar la recaudación de ingresos, incluidos los censos («contarán a los hombres»), el catastro («medirán toda la tierra») y las restricciones a los

movimientos («perseguirán a los extranjeros»), formaban parte de las tribulaciones que precedían al Juicio Final.[37] Dadas las circunstancias, no resulta extraño que en Egipto se produjera una sucesión de rebeliones por motivos fiscales, iniciadas en el año 726, en el delta oriental del Nilo, tras la enésima subida tributaria. La segunda revuelta estalló en el Alto Egipto hacia 739 y durante la segunda mitad del siglo VIII se sucedieron siete más, hasta que, entre 812-832, se desató una guerra casi continua a causa de los tributos que implicó no solo a los cristianos coptos, sino también a la población de origen árabe.

Dado el contexto, no resulta sorprendente que los gobernadores árabes estuvieran directamente implicados en la designación de los nuevos patriarcas. Una vez asumido el control sobre Egipto, en el año 644, según Severo de Hermópolis, ʻAmr hizo llamar a Benjamín para restablecerlo como cabeza de la comunidad cristiana y presenta una versión idealizada del encuentro entre ambos. Un supuesto antecedente al que, en su época, pudiese apelar.[38] Tras la muerte del patriarca Juan III en 686, los obispos coptos se reunieron –incluido el propio Juan de Nikiû– y acordaron que el diácono Jorge le sucediera, sin consultar al gobernador ʻAbd al-Azīz. Adujeron que «si está enojado con nosotros o murmura, le diremos que el Abba Juan, el patriarca, nos ordenó que este hombre se sentara en su lugar después de su muerte, y nos hizo prometer y jurar eso». Esta triquiñuela no tuvo demasiado éxito, pues el gobernador árabe les ordenó que elevaran a Isaac al patriarcado, como así hicieron.[39] Cuando este murió tres años después, ʻAbd al-Azīz convocó a los obispos en Misr, donde propusieron como candidato al monje sirio Simón. Ante la pregunta de por qué elegían a un clérigo no egipcio, le respondieron que «el asunto pertenece a Dios, y en segundo lugar a ti».[40] De este modo, el clero copto sancionaba el papel que ya desempeñaba *de facto* el gobernador musulmán en el nombramiento del líder de la comunidad cristiana en Egipto.

Otro eje de conflicto entre el clero copto y las autoridades islámicas parece más bien relacionado con la política exterior, ya que el patriarca de Alejandría consagraba a los obispos de Nubia y Etiopía, reinos cristianos ajenos al poder islámico, cuando no directamente hostiles a él. Una simple misiva podía ser motivo de sospecha. Cuando el patriarca Isaac «dirigió cartas al rey de los

abisinios y al rey de los nubios, pidiéndoles que hicieran las paces juntos y rezando para que no hubiera rencor entre ellos», varios intrigantes informaron de esto a ʿAbd al-Azīz, cuya intención de ejecutar al religioso solo se aplacó cuando examinó el contenido de tales documentos.[41] Años después, Simón, el sucesor de Isaac, recibió a un emisario «indio» (¿etíope?) para solicitar que consagrara un obispo para su Iglesia y él se negó: «No puedo ordenarte un obispo sin el mando del Emir, que es gobernador de la tierra de Egipto». Un obispo gaianita llamado Teodoro accedió a la demanda y, cuando el califa descubrió lo sucedido, envió una carta a ʿAbd al-Azīz en la que le ordenaba que castigara al patriarca: «Debes infligirle doscientos azotes, quitarle cien mil dinares y enviarnos el dinero». Simón acudió raudo a la llamada del gobernador, quien, antes de conocer la verdad, le amenazó con matarlo a él y a los obispos y con demoler las iglesias si no le informaban de quién había sido el culpable. El responsable de la consagración del obispo extranjero acabó crucificado.[42]

En definitiva, el encumbramiento o la defenestración del clero egipcio obedeció a la docilidad mostrada hacia los nuevos amos. ʿAbd al-Azīz designó a su primogénito al-Asbagh como responsable de la exacción fiscal en Egipto, a causa de lo cual se multiplicaron las tribulaciones fiscales, esta vez acompañadas de esputos a las imágenes de la Virgen. Al-Asbagh no tardó en hacerse íntimo de un diácono calcedonio, llamado Benjamín, que «le reveló traicioneramente los secretos de los cristianos, e incluso le expuso el Evangelio en árabe, así como los libros de alquimia; porque al-Asbagh buscaba libros para que se los leyeran, y así, por ejemplo, leyó las Epístolas Festales para ver si los musulmanes eran insultados en ellas o no».[43] Aunque Severo de Hermópolis deja bien claro que el felón pertenecía a la Iglesia calcedonia, no resulta difícil intuir que, tras la conquista, la meritocracia en el seno de la jerarquía eclesiástica copta también había quedado seriamente mermada y se había convertido en una institución al servicio del poder islámico.

Notas

1 Cit. en Robinson, C. F., 2005, 82. Poema de al-Ajtal, v.18-21.
2 Corán 17:1.
3 Arculfo I.1, en McPherson, J. R. (trad.), 1895, 4-5.
4 Robinson, C. F., *op. cit.*, 1-3. La inscripción de la Cúpula de la Roca en Hoyland, R. G., 1997, 695-699.
5 Cit. en Klasova, P., 2018, 211. La parte del texto en cursiva procede de una aleya del Corán (16:112).
6 Hoyland, R. G., *op. cit.*, 698.
7 Diversas hipótesis en torno a los motivos de ambas reformas monetarias: Humphreys, M., 2013, 229-244; Duggan, T. M. P., 2014, 89-112; Treadwell, L., 2009, 357-381.
8 Crone, P., 2003, 32-33.
9 *Ibid.*, 39-40.
10 Kennedy, H., 2001, 34-35.
11 *Ibid.*, 34.
12 *Ibid.*, 30-34.
13 Crone, P., *op. cit.*, 30-31.
14 Kennedy, H., *op. cit.*, 22.
15 *Ibid.*, 13.
16 *Ibid.*, 61-62.
17 *Ibid.*, 59.
18 *Ibid.*, 76.
19 *Ibid.*, 75.
20 Horacio, *Epístolas* II, 1, 156-157.
21 Kennedy, H., *op. cit.*, 5.
22 Evetts, B., 1910, vol. V, 14-15.
23 *Ibid.*, 56.
24 *Ibid.*, 58.
25 *Ibid.*, 58-59.
26 *Oriental Institute* n.º 13758, en Abbott, N., 1938, 49-52.
27 Wickham, C., 2009, 218.
28 Papiro n.º 1349, en Bell, H. I., 1911, vol. IV, 22-24.
29 Papiro n.º 1360, en *ibid.*, 35-36.
30 Evetts, B., *op. cit.*, 69.
31 *Ibid.*, 69.
32 Papiros n.º 1332 y 1333, en Bell, H. I., *op. cit.*, 1-4.
33 Papiro n.º 1343, en *ibid.*, 14-15.
34 Papiro n.º 1384, en *ibid.*, 57-59.
35 Sebeos, 170, en Thomson, R.W., Howard-Johnston, J. y Greenwood, T., 1999.
36 Papiro n.º 1393, en Bell, H. I., *op. cit.*, 65-66.
37 Flori, J., 2010, 123-124.
38 Swanson, M. N., 2010, 7; Hoyland, R. G., *op. cit.*, 131-132.
39 Evetts, B., *op. cit.*, 22-24.
40 *Ibid.*, 27-28.
41 *Ibid.*, 24-25.
42 *Ibid.*, 36-42.

43 *Ibid*., 51.

Los relatos de la conquista 6

[...] la batalla casi nunca se presenta en la historiografía como un resto arqueológico inalterado. Antes al contrario, de un historiador a otro, de una fuente a otra posterior, de una generación a la siguiente, el relato de la batalla cobra vida propia, tiende a crecer, a enriquecerse, a ampliarse. Allá donde los testimonios más cercanos guardan silencio o apuntan sucintamente una circunstancia o una presencia, sus sucesores hacen hablar a los protagonistas, elaboran discursos complejos, detallan movimientos, multiplican los hechos de armas, añaden nombres de participantes, evalúan contingentes. Los relatos más antiguos o los aportados por los testigos resultan parcos e insuficientes con el paso del tiempo. Se reclama más información, más iluminación sobre el acontecimiento, y el cronista ofrece, agrega, completa, inventa.

Francisco García Fitz, *Las Navas de Tolosa*[1]

Los antiguos griegos, fenicios, egipcios y mesopotámicos concebían la Tierra como un enorme disco rodeado por un tenebroso piélago que suponía el umbral entre el mundo humano y el sobrenatural. Cuando los comerciantes fenicios llegaron por vez primera al estrecho que une el mar interior con este océano, en el extremo occidental del mundo, lo consideraron una puerta al Más Allá y consagraron su protección al más poderoso de los dioses, Él, la cabeza del panteón cananeo. Ochenta años después de la caída de Troya, en torno al año 1104 a. C., un oráculo de Melkart, la divinidad protectora de los navegantes, indicó a los colonos de Tiro dónde fundar la ciudad de Gadir, en los confines de la tierra habitada. Siguiendo una arcana tradición semita, el límite entre el mundo de los vivos y el mar de las tinieblas quedó señalado por dos pilares, al igual que la entrada al santuario del dios tirio, identificados con dos montañas a ambos lados del Estrecho que, a partir de entonces, serían conocidas como las Columnas de Melkart.

Para los griegos, el auténtico guardián del estrecho había sido Briareo, un hecatónquiro de cien brazos y cincuenta cabezas que ayudó a Zeus y a los

dioses olímpicos a derrotar a su padre Cronos y al resto de titanes. Una vez concluida la Titanomaquia, los hecatónquiros se establecieron en los palacios del océano y se convirtieron en los guardianes del Tártaro. Los montes Abila y Calpe cambiaron de celador cuando la sibila de Delfos encargó a Heracles, hijo de Zeus y Alcmena, completar diez trabajos a capricho del infame Euristeo, el rey de la Argólida. El décimo encargo consistía en traerle las vacas que el gigante Gerión guardaba en la isla gaditana de Eritia, en Iberia. A continuación, el héroe separó las montañas de Abila y Calpe y creó el Estrecho entre ambos continentes. Otras dos misiones le trajeron de nuevo a occidente: robar las manzanas de oro de las Hespérides y capturar al perro Cerbero, guardián del Hades. A decir de Aristóteles, el eco de tales hazañas hizo que, a partir de entonces, estas dos cumbres pasaran a denominarse Columnas de Heracles. La entrada al mar de las tinieblas tenía un nuevo guardián.[2]

Más allá de los dos pilares habitaban seres fantásticos. Allí mismo, Heracles dio muerte al gigante Anteo, el fundador de la ciudad de Tingi, que desafiaba a todo el que osara atravesar sus dominios, pues había hecho voto de construir un templo a Poseidón con cráneos humanos. En el umbral del Inframundo marino se hallaban la casi legendaria Tarteso, la Atlantis de Platón, el hogar del titán Atlas, el Jardín de las Hespérides. Filón de Biblos, un erudito fenicio del primer siglo de nuestra era, escribió que «los helenos, cuyo genio es eminente, se apropiaron de gran parte de todo esto». Con el «todo esto» se refería a los mitos de su pueblo.

Esta disputa simbólica entre griegos y fenicios corrió paralela a la que ambas talasocracias libraron por el control del Mediterráneo. De algún modo triunfaría la Hélade, ya que Roma, conquistadora de Hispania, acabo por empaparse de la cultura griega y se limitó a cambiar el nombre al semidiós que custodiaba las columnas, que pasó a llamarse Hércules. Durante siglos, los mapas antiguos mostraron el mundo conocido como tres continentes –Europa, África y Asia– en torno al Mediterráneo, «el mar rodeado de tierra», inscritos en un disco y cercados por un piélago repleto de monstruos. En el angosto paso que separaba el *Mare Nostrum* del océano de Atlas se dibujaban un par de columnas con la inscripción *Non terrae plus ultra*, «No existe tierra más allá».

Después de la conquista islámica, los árabes renombraron las Columnas de Hércules con los nombres de las dos figuras que conformaron los mitos fundacionales de al-Ándalus. Abila y Calpe se convirtieron en Ŷabal Mūsà y Ŷabal Tāriq, la Montaña de Mūsà y la de Tāriq; esta última, Gibraltar, también fue conocida como Ŷabal al-Fath, la Montaña de la Conquista. Durante ocho siglos, estas dos cimas siguieron señalando el límite del mundo conocido, la última frontera que los navegantes podían atravesar. Hasta que el 6 de septiembre de 1522 una destartalada nao española con dieciocho marinos llegó a la desembocadura del río donde antaño floreció Tarteso, después de navegar 69 813 kilómetros durante 1125 días y circunnavegar el orbe terrestre. En tan solo dos décadas nuestra concepción del mundo había cambiado y el *Non terrae plus ultra* se había convertido en *Plus ultra*, el lema oficial de la Monarquía Hispánica.

Para los tradicionalistas árabes que narraron las hazañas de Mūsà y Tāriq, al-Ándalus suponía una tierra misteriosa, envuelta en leyendas, en el extremo occidental del mundo. Cuanto más al oeste, tanto más breves y difusas se hicieron sus noticias. Al-Tabarī emplea el doble de páginas para narrar la conquista de Irak que la de Siria, el mismo espacio para la batalla de Qādisiya que para toda la conquista de Egipto y apenas dedica un breve párrafo a al-Ándalus. Su propio nombre, Ŷazirat al-Andalus, «la isla/península de Ándalus», parece una versión árabe de Nêsos Atlantis, la mítica Atlántida.[3] No resulta extraño, ya que los diálogos de Platón sitúan a esta isla frente a las Columnas de Hércules. El mito platónico describe una tierra fecunda en metales, entre los que destaca el oricalco, y su principal ciudad poseía una acrópolis recubierta de este metal dorado. Este énfasis en el cobre y sus aleaciones –bronce, latón, oricalco– responde a que, según la alquimia, estaría asociado a Venus, lo cual reprodujeron los relatos árabes. Las primeras acuñaciones islámicas en la Península muestran una estrella de ocho puntas, símbolo de Hesperia, el lucero de occidente.

Para la cosmología islámica, heredera del mundo clásico, la tierra estaba formada por tres continentes rodeados por un océano llamado Bahr al-muhīth, el «Mar de las Tinieblas». Las regiones que se hallaban en sus márgenes estaban cuajadas de maravillas, conocidas como *‘ayā’ib*: ciudades construidas por el rey Salomón y Alejandro Magno, estatuas e ídolos que señalaban los confines del mundo habitado.[4] Los árabes creían

que, en tiempos remotos, Salomón había reinado sobre al-Ándalus, tal vez debido a la mención bíblica acerca de la flota que le traía ricas mercancías de Tarsis.[5] El geógrafo onubense al-Bakrī narra el modo en que Ishbān, el mítico rey epónimo de Ishbānia –versión árabe de Hispania–, había destruido el primer Templo de Jerusalén junto con Nabucodonosor y traído consigo la mesa de Salomón.

Illustration

Figura 71: Anverso de un tetradracma de plata emitido por Lisímaco en Tracia *ca*. 305-281 a. C., en el que se representa a Alejandro Magno tocado con los cuernos de Amón. De ahí que en el Corán se le conozca como Dū'l-Qarnaŷn: «el de los dos cuernos» o «el Bicorne».

Entre los árabes también existía la creencia de que Alejandro Magno, transfigurado en el Corán como Dū'l-Qarnaŷn –«el de los dos cuernos» o «el Bicorne»–, tiempo atrás había reinado en Spania. Algunas aleyas narran cómo Dū'l-Qarnaŷn viajó hacia el oeste y «cuando hubo alcanzado el lugar donde el sol se ponía, encontró que este se ocultaba en un manantial cenagoso y halló junto a él a un pueblo».[6] Acudió al lugar donde nacía el sol, descubrió a unas gentes que vivían desnudas y le ofrecieron pagarle tributo a cambio de que erigiese una barrera de hierro fundido revestida de cobre contra los pueblos de Gog y Magog. En opinión de al-Tabarī, el apodo «Bicorne» responde a que el rey macedonio habría viajado de un extremo o «cuerno» del mundo hasta el otro, lo cual sirvió de base a toda clase de leyendas. Para el geógrafo ceutí al-Idrīsī, en otro tiempo África y Europa no estaban separadas por el mar, de modo que los habitantes del Magreb atacaban a los pueblos de al-Ándalus, hasta que Dū'l Qarnaŷn conquistó el país e hizo excavar el Estrecho. Otras versiones atribuyen al Bicorne la construcción de un puente que unía los dos continentes, cuyas ruinas otro geógrafo, el almeriense al-Udrī, afirma haber contemplado. Ibn Hishām atribuye a Dū'l Qarnaŷn la construcción del faro romano de Cádiz, tras lo cual «colocó en su techo una estatua de cobre como talismán».[7]

Los primeros relatos árabes en torno a la conquista de al-Ándalus son de tipo *ajbār*. Anécdotas y noticias de tradición oral que, al igual que los hadices, se redactaron con una finalidad jurídica y, en ocasiones, cuentan

con un *isnād* o cadena de transmisión. Más adelante, estas anécdotas se emplearon para conformar unas narraciones tan heterogéneas como inconexas, pues entre los distintos pasajes a veces no existe causalidad narrativa y se contradicen unos a otros, en ocasiones, incluso a sí mismos. Los tradicionalistas que plasmaron por escrito estos relatos mezclaron cuanto escuchaban con las leyendas acerca de los *'ajā'ib,* esas maravillas creadas por Alá cuya existencia ha de ser aceptada aun sin ser entendida. «Quienes disfrutan oyendo cuentos son también propensos a añadir otros elementos maravillosos, y así dañan las verdades mezclándolas con las mentiras». A partir de este comentario del literato griego Pausanias, Paul Veyne concluyó que, para la mentalidad prerracionalista, «la verdad es anónima, sólo el error es personal».[8] Esta credulidad hacia lo comúnmente sabido se cuestionó por primera vez en Grecia, hacia el siglo V a. C., cuando el *mythos* entró en directa oposición con el *lógos* y la crítica racional puso en tela de juicio tanto las creencias religiosas como los relatos que las sustentan. Un proceso similar parece que se dio en el mundo islámico; ya en el siglo XIV, el historiador y sociólogo Ibn Jaldūn consideró tales relatos como «una retahíla de disparates y fantasías». Sin embargo, como apunta Felipe Maíllo Salgado,[9] «los primeros historiadores arabo-islámicos buscaban transmitir el conocimiento (*'ilm*) objetivo de pasados acontecimientos que tuvieran significado legal, político o religioso, y que estas noticias fueran garantizadas por una cadena de autoridades remontándose a los hechos mismos, fueran éstos verosímiles o no». Al igual que ocurre con los hadices, la dimensión jurídico-religiosa de los *ajbār* les otorgaba un carácter casi reverencial y el prestigio de los integrantes de la cadena de transmisión anulaba cualquier consideración crítica.

Contamos con tres compilaciones de *ajbār* elaboradas en el siglo IX que aluden a la conquista de al-Ándalus. La más antigua procede de Ibn 'Abd al-Hakam (*ob*. 871), al que que ya hemos mencionado para la conquista de Egipto y el norte de África. El primer texto andalusí fue elaborado por 'Abd al-Malik ibn Habīb (*ob*. 853), un ulema –experto en jurisprudencia islámica– nacido en Elvira, que recopiló diversas informaciones en el transcurso de un viaje por oriente para completar sus estudios y que, al igual que Ibn 'Abd al-Hakam, formó parte de la escuela del medinés Mālik ibn Anas. A su regreso a la Península, Ibn Habīb entró en círculos

cortesanos de Abderramán II y se convirtió en una figura clave para la adopción de la jurisprudencia mālikí en el emirato de Córdoba. La tercera compilación es anónima, el *Kitāb Imāma wal-siyāsa*, un compendio de relatos y tradiciones de mediados del siglo IX que presenta muchas similitudes con la obra de Ibn Habīb. El hispanista egipcio Mahmūd Alī Makkī atribuyó su autoría a un descendiente del propio Mūsà ibn Nusayr, después de concluir que la tradición historiográfica formada por estas tres obras surgió en Egipto hacia la segunda mitad del siglo VIII. Estas tres compilaciones se basaron en los escritos de ulemas como Layt ibn Sa'd (*ob*. 791), 'Abd Allāh ibn Lahī'a (*ob*. 790) o al-Wāqidī (*ob*. 822) quienes, a su vez, tal vez reproduzcan los relatos de tabíes (*tābi'ūn* o «seguidores») que participaron en la conquista de al-Ándalus; unas figuras de enorme prestigio que habían convivido con los «compañeros de Mahoma».[10]

Una vez más, nos encontramos ante unas fuentes árabes redactadas un siglo y medio después de los hechos que describen. Sin embargo, los mayores problemas de credibilidad que suscitan los *ajbār* acerca de al-Ándalus no residen tanto en este consabido hiato como en su propia naturaleza, puesto que, al contrario que en las conquistas de otros territorios, incluyen un buen número de leyendas de carácter sobrenatural o abiertamente fantástico, entre las que destacan la Casa de los Cerrojos de Toledo, la Mesa de Salomón y la Ciudad de Cobre.

Los ecos de la *Casa de los Cerrojos* aún reverberan en la literatura universal, gracias a un cuento que Jorge Luis Borges incluyó en su *Historia universal de la infamia*. La versión más antigua procede a Ibn 'Abd al-Hakam:

Nos contó 'Abd al-Rahmān, y este se lo oyó a 'Abd Allāh ibn al-Hakam y este a Hishām ibn Ishāq, que había en al-Ándalus una casa cerrada con muchos cerrojos, y que cada rey le aumentaba uno, hasta que fue aquel en cuyo tiempo entraron los árabes. Quisieron que añadiese un cerrojo, como todos sus predecesores, pero él rehusó y dijo que no haría tal cosa hasta ver qué había en ella. La mandó abrir y encontró las figuras de los árabes con un letrero que decía: «cuando se abra esta puerta entrará en este país lo que aquí se presenta».[11]

Una versión más extensa de esta leyenda fue incluida en *Las mil y una noches*, como el cuento número 272 de Sherezade. Supone un argumento muy recurrente. Un cuento persa, recogido por Abul-Qāsem Firdawsi en su *Shannameh* o «libro de los Reyes», describe el modo en que el rey Hormozd abrió un cofre con múltiples cerraduras que su padre había escondido en la sala del tesoro, en cuyo interior halló un lienzo donde este había escrito que su heredero gobernaría doce años hasta que un usurpador se apoderaría del trono tras asesinarlo.[12] Los relatos de tradición oral presentan la particularidad de que los elementos de ambientación son fácilmente sustituibles. Por tal motivo, la narratología, una disciplina surgida de los trabajos de Vladímir Propp y Claude Lévi-Strauss, se basa en el análisis estructural de las narraciones, porque en ellas los únicos elementos constantes son las funciones que los personajes desempeñan, definidas por las consecuencias que estas acarrean.[13] A partir de una sencilla estructura argumental, la identidad del protagonista y sus distintos elementos –un palacio con cerrojos, un arca sellada– son fáciles de reemplazar.

Illustration

Figura 72: Este mapamundi del geógrafo ceutí al-Idrīsī (1100-1165), con la Arabia situada en el centro del mundo, refleja la cosmovisión arabocéntrica imperante en el mundo islámico. Esta representación terrestre en forma de disco rodeado por el océano del *Kitāb Rūŷar*, elaborada en el siglo XII, es heredera del mundo clásico y se remonta a las culturas mesopotámicas (sumerios, elamitas, babilonios y asirios).

Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa* amplían el relato de la *Casa de los Cerrojos*: cuando Mūsà llega a Toledo, descubre, junto a este edificio, otro conocido como la Casa de los Reyes, donde encuentra veinticinco coronas adornadas con perlas y jacintos, «tantas como habían sido los reyes de al-Ándalus».[14] Es posible que se refiera a las coronas votivas que albergaba la iglesia pretoriense de los apóstoles Pedro y Pablo sita en el complejo palatino de Toledo.

La Mesa de Salomón es otro de los fabulosos tesoros obtenidos por los conquistadores de al-Ándalus. Aunque esta reliquia se menciona en las tres

compilaciones de *ajbār*, el patrón argumental básico solo lo refiere Ibn ‘Abd al-Hakam: al llegar a Toledo, Tāriq es informado de que la mesa de Salomón se encuentra en un castillo llamado Firās, situado a dos jornadas de Toledo y a cargo de un sobrino de Rodrigo. Tāriq le ofrece el *amān*, para él y su familia, a cambio de que le entregue el tesoro. La mesa, valorada en doscientos mil dinares, está recubierta de oro y joyas. Tāriq ordena que le retiren una de las patas y pongan otra en su lugar. Cuando Mūsà acude a Spania, Tāriq se ve forzado a entregarle los tesoros que ha capturado, junto con la mesa de Salomón. De regreso a Damasco, una vez ante el califa, Mūsà pretende atribuirse el mérito de la conquista. Al descubrir que la mesa tenía un pie distinto al resto, al-Walīd le interroga al respecto y él responde que ha encontrado la mesa en tal estado. Entonces, Tāriq muestra al califa la pata que le había quitado, para que «el emir de los creyentes vea que digo la verdad y que fui yo quien la encontró».[15] De este modo, al-Walīd comprueba la verdad de sus palabras y le otorga grandes regalos.

Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa* solo mencionan la captura de la mesa, ya sea por Tāriq o Mūsà. En opinión de María Jesús Rubiera, el relato de Ibn ‘Abd al-Hakam obedece a un patrón argumental propio de los cantos épicos, ya que posee una «estructura de inversión» que se inicia con una situación desfavorable para el héroe y se transforma en revancha.[16] En efecto, este esquema narrativo responde al paradigma de los «dos héroes» recogido por Propp, según el cual el protagonista se apodera de un objeto mágico, un falso héroe trata de apropiarse del mérito, pero es desenmascarado gracias a una marca u objeto obtenido con anterioridad.[17]

La mesa de Salomón era uno de los objetos litúrgicos que el célebre rey judío hizo fabricar para las ceremonias del Templo de Jerusalén y se guardaba en el lado norte del tabernáculo, frente a la menorá. Sobre ella se depositaba el pan de la proposición, doce obleas que consumían los sacerdotes en las ceremonias de los sábados, tal y como es descrita por el libro del Éxodo (25:23-26). La mesa, la menorá y otros objetos sagrados se hallaban en el templo construido por Herodes cuando Tito, el hijo del emperador Vespasiano, asaltó Jerusalén en el año 70 d. C. durante la primera guerra judeo-romana. Estas preciadas reliquias desfilaron por las calles de Roma, tal y como muestran los relieves del Arco de Tito, y puede que formaran parte del botín amasado por el rey visigodo Alarico durante el

saqueo de Roma del año 410. No es descartable que una mesa atribuida a Salomón formara parte del tesoro visigodo hasta la conquista islámica, ya que Procopio asegura que entre los bienes saqueados por los godos en 410 se encontraban «los tesoros de Salomón, el rey de los hebreos, una maravilla digna de mención».[18]

Menos conocida es la leyenda de la Ciudad de Cobre, cuyos elementos constitutivos se hallan dispersos en tres *ajbār*, tal y como relata Ibn Habīb:

Después de haber conquistado Tánger, Algeciras y otras ciudades, Mūsà hizo una expedición al país de Tamīd, en las costas del Atlántico. Llegó a un puente sobre el cual había una estatua de cobre que representaba a un hombre con arco y flechas en la mano. Cuando los soldados se aproximaron a esta estatua, lanzó una flecha y mató a un hombre; lanzó otra flecha y fue muerto otro hombre. Hecho esto, cayó la estatua. Los soldados avanzaron para examinarla […] y no era, sin embargo, otra cosa que una estatua de cobre.[19]

En otro de los *ajbār*, el ejército de Mūsà se adentra en un paraje en tinieblas donde descubren una misteriosa ciudad sobre la que se alza una fortaleza de cobre, quizá un eco remoto de la mítica ciudadela de oricalco de Atlantis. Al no hallar ninguna puerta, el emir ofrece quinientos dinares a quien logre escalar los muros, pero los voluntarios desaparecen uno tras otro una vez que acceden al interior. De modo que Mūsà ordena disponer las catapultas para disparar contra la fortaleza:

Hallábanse maniobrando sus máquinas, cuando de repente gritaron los sitiados: «¡Oh, rey! Nosotros no somos lo que tú crees: somos genios. ¡Déjanos, pues, en paz!» […] Mūsà les preguntó qué habían hecho con los soldados que habían franqueado la muralla, a lo cual respondieron que aquellos soldados estaban en su poder, pero que ya iban a dejarlos en libertad. Así lo hicieron, en efecto. E interrogados por su general sobre lo que habían visto y sobre el modo como fueron tratados, respondieron diciendo que durante su cautiverio habían estado privados del conocimiento. ¡Loor a Dios, el Señor del Mundo! Exclamó entonces Mūsà y levantó el sitio.[20]

El cobre, como elemento simbólico vinculado a Venus/Occidente, vuelve a estar presente en otra anécdota que Ibn Habīb incluye hacia el final de su obra, pues, obviamente, le resultó imposible integrarlo en la narración de la conquista:

En el curso de sus conquistas, Mūsà llegó también a un punto donde encontró cajas de cobre. Ignorando que Salomón había encerrado demonios en aquellas cajas, hizo abrir una de ellas. Salió uno de los demonios y, creyendo hablar con Salomón, dijo a Mūsà, sacudiendo la cabeza: «¿Yo te saludo, oh Profeta de Dios! ¡Bien me has castigado en este mundo!». Luego, al notar que aquel que le había puesto en libertad no era Salomón, se escapó a más andar temeroso de ser nuevamente aprisionado.[21]

Una versión más extensa de la Ciudad de Cobre la narra Sherezade a su despiadado esposo entre las noches 567 y 577. El califa ‘Abd al-Malik ibn Marwān había oído decir que el bíblico rey Salomón «encerró a los genios, espíritus y demonios en jarros de bronce que tapó con plomo, en el que imprimió su sello». Supo después por un viajero, desviado por una tempestad a un país de gentes de piel negra, que unos pescadores hallaron en sus redes un vaso broncíneo precintado con el sello de Salomón. Al abrirlo, salió un humo azul y resonó una voz terrible: «¡Perdón, profeta de Dios!». El humo se transformó en un individuo de aspecto horrible al que perdieron de vista en el cielo. El califa envió una carta a Mūsà, el emir del Magreb, para encargarle la búsqueda de los vasos de Salomón. Tras marchar por una tierra blanca y ante un castillo negro, un *efrit* encadenado a una columna le indicó a Mūsà el camino hacia la ciudad de cobre. Una vez ante las murallas, ninguna de las veinticinco puertas se mostraba visible, «como si todo fuese un hierro fundido en un único molde». Tras enviar un paje en busca de la entrada, los árabes descubrieron tesoros en una ciudad desierta, cuya población yacía muerta en las calles. Mūsà contempló el cadáver de una antigua reina y, cuando sus hombres trataban de llevarse los tesoros, una pareja de esclavos cobró vida y los decapitaron. Decidieron, por tanto, abandonar aquel lugar maldito y llegar a la montaña donde habitaban las gentes de piel oscura, quienes le entregaron doce cántaros sellados con doce genios en su interior que Mūsà logró entregar al califa.

Nos encontramos ante unos personajes históricos –Mūsà, el califa ‘Abd al-Malik– convertidos en protagonistas de antiguas leyendas. Para algunos arabistas, bastaría con obviar aquellos elementos abiertamente fantásticos para «depurar» los *ajbār* y obtener información histórica fiable. La solución no es tan sencilla como tachar tales pasajes con un rotulador rojo, ya que en los *futūh* en torno a al-Ándalus también podemos identificar una serie de *topos* y lugares comunes que se repiten en las distintas conquistas islámicas, de un extremo a otro del califato. Un suntuoso tapiz enjoyado, cuyo peso impide a los conquistadores transportarlo y ha de ser partido, aparece tanto en la conquista de al-Ándalus como en la del Sindh, el actual Pakistán. Tal vez la historia tenga su origen en «la primavera de Cosroes», una alfombra de hilos de oro y plata entrelazados con piedras preciosas que adornaba la sala del trono de Ctesifonte, que, tras ser enviado a Medina, acabó siendo troceado.[22] Albrecht Noth hizo un minucioso estudio de estos clichés narrativos. Las similitudes no solo residen en la estructura del relato, sino también en los elementos de ambientación y en el propio lenguaje empleado.

Un *topos* en relación con el modo en que se tomaron algunas ciudades muestra cinco motivos básicos, en ocasiones referidos en distinto orden, que están presentes en los relatos de la conquista de Damasco y Cesarea en Siria, de Babilonia y Alejandría en Egipto, de Tustar en Juzestán y también en el asalto a Córdoba por Mugīth al-Rūmī: 1) un traidor muestra a los musulmanes una brecha en las murallas de la ciudad; 2) una festividad distrae la atención de los asediados; 3) se produce el asalto de un grupo de árabes por la brecha de las murallas; 4) hecho esto, gritan el *takbīr* («Alá es grande») como señal para el ataque del ejército principal; 5) abren la puerta desde dentro y se produce el asalto de ambas fuerzas.[23] En el caso de Córdoba, este patrón se cumple en todos los puntos, salvo en el segundo. Otro cliché consiste en que los defensores de una ciudad son mujeres que se hacen pasar por hombres, el cual se repite en Alejandría, ‘Aqraba y Orihuela.[24] En estas dos últimas ciudades, la estratagema logra engañar a los árabes, lo que les obliga a alcanzar un acuerdo que les resulta desfavorable; en el caso hispano, se trata del famoso Pacto de Teodomiro.

Entre los lugares comunes estudiados por Noth figura una gran batalla, tan decisiva como providencial, de algún modo relacionada con la escatología

islámica.[25] En efecto, Ibn ʻAbd al-Hakam compara el combate entre Tāriq y Rodrigo con «el fin del mundo» y Mūsà habría escrito después al califa para informarle de que «esto no es una conquista, sino el Día de la Resurrección». Con independencia de que la «batalla de Guadalete» sea un hecho real, su descripción se adapta a unos modelos narrativos ya conformados. Tampoco faltan los *ajbār* que, de forma profética, vaticinan hechos posteriores: Mahoma se aparece en sueños a Tāriq para anunciarle su victoria; gracias a un lunar en el hombro, una anciana augura a Tāriq la inminente conquista de Spania; Mūsà encuentra una columna con una inscripción en árabe que establece el límite de sus conquistas. Asimismo, encontramos relatos con una finalidad etiológica,[26] concebidos para explicar el origen de algún topónimo. Con frecuencia, los geógrafos árabes mencionan relatos forjados *a posteriori* para explicar nombres de lugares con arreglo a mera homofonía. El nombre latino de Ceuta, *Septem fratres*, a causa de las siete colinas que conforman su accidentada orografía, dio origen a Septem y después al árabe Sebta, que, siglos más tarde, se relacionó con Sabt, uno de los nietos de Noé que, supuestamente, la habría fundado. Fenómenos análogos, estudiados por Joaquín Vallvé, se repiten en diversos pasajes de la conquista de al-Ándalus.[27]

Dentro del maniqueísmo propio de la historiografía medieval, el conquistador musulmán siempre aparece como un piadoso líder que desprecia los bienes materiales y al que solo le impulsa la búsqueda del martirio y el deseo de extender la palabra de Dios.[28] Al mismo tiempo, el gobernante del reino conquistado es retratado como un tirano (*tāghiya*),[29] cuya ascensión al poder resulta, invariablemente, ilegítima. Otro lugar común supone el contraste entre la piadosa austeridad de los musulmanes y el decadente boato de sus enemigos; un supuesto desprecio por los bienes materiales que suele verse empañado por las entusiastas descripciones del botín de guerra obtenido. Tanto Tāriq como Mūsà acabaron adoptando los rasgos de este arquetipo, aunque a veces de forma un tanto incoherente, a causa de la fusión con el relato de los «dos héroes» y a su intento de apropiarse del quinto del botín reservado al califa.

La presencia de tales leyendas en unas obras pretendidamente históricas desconcertó al arabista Reinhart Dozy en el siglo XIX, produjo un severo

escepticismo en Roger Collins en 1989 y ha alimentado diversas teorías de historia-ficción acerca de la inexistencia de una conquista árabe. Nos encontraríamos ante una primera fase, en la que se difundieron y conformaron los relatos orales, para después plasmarse por escrito y verse sometidos a un proceso de elaboración textual que debe analizarse desde una perspectiva filológica.[30] Este *collage* de *topos* y mitos no prueba por necesidad el carácter ficticio de los personajes y los hechos referidos por los *ajbār*. En algunos casos, hubo una reasignación del protagonista de una antigua leyenda; en otros, una transmutación de los hechos históricos en un abanico de arquetipos, un fenómeno estudiado por Mircea Eliade:[31]

El recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos «individuales» y figuras «auténticas». Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etcétera), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas.

Otro rasgo característico de los relatos de tradición oral es que recombinan distintas formas de un acerbo común de elementos narrativos, en ocasiones otorgando un significado muy diferente al resultado, aunque todas las versiones compartan elementos comunes. Para Claude Lévi-Strauss, el pensamiento mítico recoge, recicla y ensambla la memoria de unos hechos reales hasta conformar nuevas estructuras de pensamiento, de modo que «construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social».[32] Todo ello convierte a los *ajbār* en una fuente histórica más que problemática: aunque basados en personajes y sucesos reales, el boca a boca acabó por transformarlos en estereotipos que rara vez presentan una versión única.

Desde las primeras revelaciones de Mahoma hasta la década de 730, en los relatos árabes de las conquistas prevaleció la oralidad. Con el ascenso de la dinastía marwaní en la década de 680, los documentos vinculados a la burocracia estatal –tratados, correspondencia, registros del *dīwān*– debieron de ganar en volumen y complejidad, lo cual pudo servir a los primeros

compiladores para elaborar sus obras.[33] A partir de entonces, en el siglo comprendido entre 730 y 830, se produjo la plasmación por escrito de los *ajbār* dentro de unos marcos narrativos diseñados para poder ordenarlos. En este proceso, las distintas anécdotas tuvieron que organizarse según una secuencia cronológica y construirse vínculos de causalidad narrativa. Tales nexos pueden ser fórmulas como «entonces» o «una vez hicieron esto», una anécdota apropiada o una misiva remitida por el califa que sirve como *deus ex machina* para un brusco giro de los acontecimientos.[34] Dado que muchos *ajbār* carecían de elementos que permitiesen fechar los sucesos, es posible que los tradicionalistas alterasen su orden real, o que presentaran como inmediatos hechos que ocurrieron en años distintos. Podemos suponer que, para acometer esta labor, contaron con un corpus de material escrito que aportaba una somera cronología, o bien construyeron esquemas cronológicos a partir de los propios *ajbār*, un proceso que demandaba nuevos materiales para rellenar lagunas. En opinión de Chase Robinson, lo más probable es que se diera una mezcla de ambos procesos.[35]

La adulteración de los hechos históricos por parte de los tradicionalistas que recogieron los *ajbār* no responde tanto al deseo deliberado de manipular la memoria histórica, sino al resultado del proceso de compilación y sistematización, a la necesidad de abreviar unos contenidos y ampliar otros, de superar contradicciones, de establecer –a veces de forma arbitraria– una cronología, de omitir información disonante e inventar otra para rellenar lagunas.[36] Resulta obvio que Ibn Habīb y el anónimo autor del *Imāma wal-siyāsa* no supieron integrar varias anécdotas dentro de la secuencia cronológica y, por ello, las enumeran, descontextualizadas, al final de su relación de la conquista. Los compiladores más tardíos, que trataron de construir un relato «más completo» agregando nuevos materiales, insertaron estos elementos entre los distintos *ajbār*. En ocasiones, alterando el orden para dotar al conjunto de cierta coherencia. No es infrecuente que un compilador incluya dos versiones para un mismo hecho, o que no exista linealidad temporal, que se recurran a continuas analepsis (*flashbacks*), o que la propia secuencia cronológica resulte incoherente, como que la fecha de designación de un gobernador sea posterior a la de su llegada a la Península para asumir el cargo.

Esto no es óbice para que, en ocasiones, existieran poderosos motivos para falsear los hechos pasados. No es difícil imaginar los conflictos de intereses en torno a unos relatos y genealogías que otorgaban privilegios a sus protagonistas, desde figurar en el registro del *dīwān* para recibir un estipendio anual, hasta lograr un prestigio que reforzase la autoridad y legitimidad de ciertos linajes o segmentos tribales. Con el paso del tiempo, toda batalla o personaje prestigioso se convirtió en un centro de gravitación que atrajo nuevos relatos. A cada siglo, los listados de participantes en las grandes gestas tienden a ampliarse, como en la batalla de Sbeitla (647), y aumentó el número de ciudades y territorios sometidos por los grandes conquistadores, como en la campaña iraquí de Jālid ibn al-Walīd, o sus incursiones en territorio enemigo se volvieron más profundas, como ʻUqba ibn Nāfi en el Magreb.

Con posterioridad, hacia finales del siglo IX, dentro la historiografía árabe surgió el *ta'rīj*, narraciones históricas mucho mejor estructuradas en la que los hechos suelen ordenarse según el año de la Hégira o en función de los gobiernos de los sucesivos califas.[37] Este formato analístico surge a imitación de modelos griegos y siríacos, en entornos cortesanos y círculos intelectuales afines al poder. Por tanto, suelen reflejar una ideología de Estado. Destaca la monumental *Historia de los Profetas y los reyes*, del persa al-Tabarī (*ob*. 923), que ya hemos empleado; y entre las obras andalusíes las *Noticias de los reyes de al-Ándalus*, de Ahmad al-Rāzī (*ob*. 955), continuador de la labor iniciada por su padre Muhammad. Ahmad al-Rāzī fue discípulo de Qāsim ibn Asbag, un juez mozárabe cliente de los omeyas, que tradujo al árabe el séptimo libro de Paulo Orosio, y en palabras de su hijo ʻĪsà al-Rāzī (*ob*. 980):

[...] predominó en él la afición por investigar las tradiciones (*ajbār*), materia de la que los andalusíes no se ocupaban. Entonces se puso a recoger datos de cuantos maestros y transmisores pudo alcanzar, recopilándolos en orden y siendo el primero en al-Ándalus que estableció las normas de la historiografía (*ta'rīj*). Ello motivó la consideración del soberano, acrecentando la estima en la que era tenido, y la de su hijo después.[38]

Existen buenos motivos para pensar que tales palabras no solo responden al lógico orgullo hacia un progenitor ilustre. Aunque la obra original de Ahmad al-Rāzī se ha perdido, fue ampliamente reproducida por compiladores posteriores, tanto árabes como cristianos, como *De Rebus Hispaniae* (1243) de Jiménez de Rada y la *Crónica General de España* de 1344, aunque estas incluyen un buen número de interpolaciones destinadas a «enriquecer» la narración.

Otra fuente esencial del siglo X es ‘Arīb ibn Sa’īd (*ob*. 980), un secretario del califa al-Hakam II que tuvo acceso a diversos documentos que le permitieron ampliar la obra de al-Tabarī con datos relativos a la Península. El tercer *ta’rīj* producido en esta centuria es obra de Ibn al-Qūtiyya (*ob*. 977), descendiente de Sara, una nieta del rey Witiza casada con un conquistador árabe. Más bien se trata de una sucesión de *ajbār* hilvanados según una secuencia temporal que presenta la sumisión de Spania como un pacto entre sus antepasados witizanos y Mūsà ibn Nuṣayr. Este marcado sesgo, unido al desinterés por cualquier otra cuestión, convierte a las obras de al-Rāzī e Ibn Sa’īd en las dos grandes tradiciones historiográficas en torno a la conquista de al-Ándalus.

Al-Rāzī e Ibn Sa’īd difieren en los itinerarios seguidos por Tāriq y Mūsà, al igual que en la identidad de los protagonistas de ciertos sucesos. Sin duda, buena parte de los *ajbār* recogidos en el siglo anterior se les antojaron demasiado fantásticos o anecdóticos como para incorporarlos a sus narraciones y añadieron información tomada de documentos y otras fuentes escritas, alguna de ellas latinas. En cierto modo, sus obras también reflejan dos concepciones historiográficas diferentes: la voluntad de al-Rāzī de considerar al-Ándalus como sujeto histórico con entidad propia y el deseo de Ibn Sa’īd de integrarlo en una visión más amplia del Dar al-Islam. En este tácito duelo, al-Rāzī resultó el claro vencedor, ya que su obra fue, con diferencia, la más reproducida y su planteamiento historiográfico el que se acabó imponiendo entre los eruditos andalusíes.

Existe más de una veintena de crónicas árabes que aportan información sustancial acerca de la conquista de al-Ándalus siguiendo los patrones de al-Rāzī e Ibn Sa’īd, ya sea de forma directa o indirecta. Dado que su elaboración consistía en un mero «corta y pega» de obras anteriores,

podemos deducir, en parte, el proceso de transmisión textual gracias a la costumbre de citar la fuente. Sin duda, una trágica pérdida es el primer volumen de *al-Muqtabis*, la enciclopédica obra del historiador cordobés Ibn Hayyān (*ob*. 1076), aunque, a modo de sucedáneo, contamos con dos crónicas anónimas: los *Ajbār Maŷmū'a* (*Colección de noticias*) y el *Fath al-Andalus* (*Conquista de al-Ándalus*), compuesto entre los años 1087-1106. Pocas crónicas medievales han sido tan estudiadas como los *Ajbār Maŷmū'a*. Claudio Sánchez Albornoz las dividió en cinco partes y atribuyó la autoría de la primera, que narra la conquista y el gobierno de los primeros valíes, a un alfaquí de principios del siglo XI. El extraordinario valor que le atribuye a esta crónica reside en la segunda parte, que narra los conflictos acaecidos entre la rebelión bereber de 741 y la llegada de Abderramán I a la Península, pues habría sido redactada hacia finales del siglo VIII. Aunque Pedro Chalmeta cree que los *Ajbār Maŷmū'a* fueron compilados hacia el año 940 y Luis Molina retrasa esta fecha hasta el siglo XIII, su utilidad resulta innegable en cualquiera de los casos.

Solo tres fuentes reproducen la obra perdida de 'Arīb ibn Sa'īd: el tunecino Ibn al-Sabbāt (*ob*. 1282), el ya citado *Fath al-Andalus* y la relación histórica de al-Gassānī (*ob*. 1707), un embajador marroquí que visitó la corte de Carlos II y redactó su obra a partir de documentos hoy perdidos. El resto de compiladores, como el iraquí Ibn al-Athīr (*ob*. 1233), el marroquí Ibn 'Idārī (*ob*. 1313) o el argelino al-Maqqarī (*ob*. 1633), creador de una enciclopedia de ocho volúmenes acerca de al-Ándalus, se basan principalmente en al-Rāzī, ya sea directamente o a través de otras fuentes, como Ibn Hayyān. Dentro de este corpus historiográfico, Eduardo Manzano ha identificado quince temas o bloques narrativos de origen egipcio, a los que después se añadieron otros cinco andalusíes, que proceden tanto de Ibn Habīb como de los tres historiadores del siglo X. Mientras que los temas orientales incluyen las leyendas ya referidas, los de carácter local aluden a cuestiones internas del reino visigodo y a problemas que afectaron a los árabes asentados en la Península, como el reparto de tierras y su quinteado.[39] La sensación que produce la lectura de estas obras en conjunto es que, de no mediar al-Rāzī e Ibn Sa'īd, apenas tendríamos una suerte de amalgama de profecías y leyendas, anécdotas moralizadoras, episodios sin mención alguna a fechas o lugares y descripciones hiperbólicas de tesoros

acerca de un nebuloso telón de fondo de fortalezas de cobre y artefactos forjados por Salomón.

No obstante, existen evidencias que demuestran que no podemos rechazar sin más los datos aportados por los *ajbār*. Quizá la más elocuente proceda de los papiros de Afrodito, la correspondencia entre el pagarca Basilio y el gobernador árabe de Egipto, Qurra ibn Sharīk (*reg*. 709-715). Tras la conquista de Cartago en 698, Hassān ibn al-Nu’mān habría fundado unos astilleros en el puerto de Túnez. Según Ibn ‘Abd al-Hakam, el gobernador de Egipto, ‘Abd al-‘Azīz, le envió un millar de carpinteros coptos para construir una flota de cien naves de guerra y, en el año 703, ‘Atā ibn Rāfi se dirigió con una escuadra a Cerdeña, que resultó destruida por una tempestad cuando regresaba con un abundante botín, ya que ignoró las advertencias del emir Mūsà ibn Nuṣayr, según relata el *Imāma wal-siyāsa*.[40] Este hecho dejó huella en el intercambio epistolar entre Qurra y Basilio. El papiro *Aphrodito 1350* del British Museum[41] contiene una misiva, fechada el 29 de enero de 710, en la que Qurra pregunta a Basilio por el número de marinos que participaron en la expedición de ‘Atā ibn Rāfi, las bajas sufridas y cuántos habían permanecido en Túnez, además de los motivos de su estancia, una información que le fue remitida el 9 de febrero. En otro papiro, fechado el 22 de noviembre de 713, Qurra ordena a los habitantes de Bubaliton en el distrito de Antínoe que reclutasen marineros para unos barcos que fueron enviados a ‘Abd Allāh ibn Mūsà, el gobernador de Ifrīqiya.[42] Gracias a los *ajbār* sabemos que, tras marchar a la Península, Mūsà dejó a su hijo ‘Abd Allāh a cargo de esta provincia. Las fechas, personajes y lugares de los documentos resultan coherentes con la información del *Imāma wal-siyāsa* e Ibn ‘Abd al-Hakam, reproducida, siglos después, por los tunecinos Ibn Jaldūn e Ibn al-Sabbāt, al tiempo que se ajusta a las breves alusiones a las expediciones navales de las fuentes latinas, como la *Gesta episcoporum Neapolitanorum* (§36).

Otro respaldo a la validez de las tradiciones árabes reside en que su esquema argumental coincide, a grandes rasgos, con la narrativa cristiana. Las fuentes latinas más antiguas en relación con la conquista islámica de Spania son dos crónicas anónimas, de mediados del siglo VIII, que, a pesar de presentar similitudes, resultan en cierto modo antagónicas. La primera es la *Crónica bizantina-arábiga*, centrada en la historia bizantina y árabe, con

una perspectiva favorable al islam. Aunque debió de redactarse en Córdoba o Toledo hacia la época del califa al-Walīd II (*reg*. 743-744), apenas describe la invasión de la Península salvo en una breve mención.[43]

Una década después se redactó la *Crónica Mozárabe de 754*, también llamada *Continuatio Isidoriana Hispana*, ya que retoma la tradición historiográfica de Hidacio de Chaves, Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla. Abarca los años 611-754 y se centra en el Imperio bizantino, el califato de Damasco y la península ibérica. A partir de la conquista islámica, la narración se vuelve más detallada y, al contrario que la *Crónica bizantina-arábiga*, pone el foco en los hechos hispanos y solo presta atención al mundo oriental en la medida en que afecta a Spania. Frente a la imagen positiva de la conquista musulmana que transmite la crónica de 741, la *Crónica Mozárabe* la presenta como la «ruina de España» que supuso la creación de un «reino bárbaro». Para fechar los hechos, el anónimo mozárabe emplea los años de reinado de los emperadores romanos, el de los califas, la Hégira y la era hispánica. Desconocemos las fuentes que utilizó para los sucesos peninsulares posteriores a 711, que pudo conocer de primera mano, y a los que dedicó otra obra más extensa que no se ha conservado. Para los hechos del ámbito árabe-musulmán es probable que emplease una versión latina de alguna obra griega de origen sirio, tal vez traducida en el norte de África. Esa fuente siria también sería la empleada por la *Crónica bizantina-arábiga* en algunos pasajes, como el relato de la derrota musulmana en Tolosa en el año 721. A pesar de la relativa brevedad de la *Crónica Mozárabe*, constituye, con gran diferencia, la fuente más fiable para conocer la conquista musulmana y las décadas formativas de al-Ándalus.

La *Crónica de Moissac* o *Chronicon Moissiacense* aporta una breve información acerca de la conquista musulmana, con atención especial a Septimania. Esta obra es una compilación de textos procedentes del mediodía galo recopilados y continuados hasta el año 818 por una mano anónima y se ha conservado en un códice del siglo X del monasterio de Ripoll. Ya en la década de 880, en el reino asturiano se redactaron tres obras de contenido histórico, la *Crónica Albendense* y las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, que, con un marcado carácter antiwitizano, aportan algunas pinceladas de información de la conquista islámica. La

Albeldense incluye un añadido de especial interés, al que se ha llamado *Crónica Profética*, pues vaticina la inminente expulsión de los musulmanes basándose en un pasaje de Ezequiel (Ez 38) y aporta información de los pactos de capitulación.[44]

En la península ibérica no se dan las condiciones necesarias para que se conserven papiros, pero sí inscripciones en relación con materiales imperecederos, como las monedas acuñadas por los conquistadores y los precintos de plomo destinados a sellar las sacas con el botín o la tributación anual. Estos últimos, datados entre 711 y 756, han sido estudiados por Tawfiq Ibrahim y Philippe Sénac.[45] En Septimania se documentan cuarenta y seis piezas de plomo de este tipo, en forma de gruesos remaches con caracteres árabes en ambas caras, la mayoría hallados en el yacimiento de Ruscino, cerca de Perpiñán. Muchos cuentan con una inscripción cúfica en la que figura la palabra *magnūm tayyib*, que significa «botín lícito», a veces junto con *qusima bi-Arbūna*, «repartido en Narbona». Estos sellos cerrarían las sacas con monedas, joyas u otro botín obtenido durante las campañas en el mediodía galo y se habrían repartido entre los combatientes reservando un quinto para la autoridad califal. Los ejemplares de la Península han sido hallados por «detectoristas» y, por consiguiente, desconocemos el lugar del hallazgo y el contexto arqueológico. Sabemos de un centenar de sellos con referencias a Córdoba, Sevilla, Jaén, Elvira, Málaga y Medina Sidonia en España, junto con Beja y Ocsónoba en el sur de Portugal. Un conjunto de sellos muestra textos con la raíz árabe *q.s.m*, ya sea la palabra *qism* («reparto») o *maqsūm tayyib* («división correcta» o «botín lícito»), que, en seis casos, está asociado al nombre del valí al-Hurr, en lo que parece un reparto de botín tras una acción militar. En otro grupo aparecen palabras como *sulh* o *musālaha* en alusión a un pacto de capitulación, en cuatro ocasiones junto con el nombre del valí al-Samh y una sola con el de ‘Anbasa. Este tipo de sellos también mencionan ciudades como Sevilla, Medina Sidonia o Jaén. Un último grupo alude a términos fiscales como *fay’ Allāh* («la parte de Dios») o *‘ahl* («gente») relacionados con el pago de la *ŷizya*, en ocasiones junto al nombre de ciudades, como Beja y Sevilla.

Los «dinares latinos» constituyen las primeras acuñaciones árabes en nuestra Península y cuentan con la imagen de una estrella junto con la palabra latina *similis* o el año de indicción, además de una versión latina de

la profesión de fe islámica y una referencia a Spania. Fechados en el año 93 de la Hégira (de octubre de 711 a octubre de 712), un año después del desembarco de Tāriq, parecen estar relacionados con la llegada de Mūsà. Existen otras monedas similares del año 94 H, mucho más numerosas, y el 95 H que también concuerdan, en peso y tamaño, a modelos similares a las acuñaciones de Ifrīqiya, que seguían una tradición bizantina y aún no responden a la reforma monetaria implantada por el califa ‘Abd al-Malik en el año 696. La variedad de cuños y aleaciones, unidas a su tosca factura, parece responder a cecas móviles destinadas a pagar a las tropas con el oro del botín de guerra. Las siguientes emisiones de dinares son bilingües, con una cara en latín y la otra en árabe, están datadas en el año 98 H (716-717) siguiendo un modelo monetario implantado en el norte de África un año antes y parecen vinculadas a la designación de al-Hurr como nuevo valí de al-Ándalus. Una nueva serie está fechada en el año 102 H (720-721), tal vez relacionadas con la llegada del valí al-Samh, a partir de lo cual los dinares se vuelven raros y la última emisión es del 127 H (744-745).[46] Las monedas de plata, llamadas dirhams, fueron más comunes y las primeras emisiones proceden del año 103 H (721). Su exquisita factura sugiere la existencia de una ceca centralizada, posiblemente en Córdoba, y siguen el peso y dimensiones establecidos por el califa ‘Abd al-Malik. La moneda de bronce o felús aporta, con diferencia, los hallazgos más abundantes, pues debía de emplearse para la mayor parte de las transacciones, aunque la gran variabilidad de tipologías, dimensiones y pesos, unido a la ausencia de fechas en muchos casos, hacen que no aporten tanta información.[47]

Todas estas reliquias nos permiten paliar, en parte, las lagunas de los textos. Aunque las fuentes árabes no prestan demasiada atención al gobierno del valí al-Hurr, la *Crónica Mozárabe* (62) nos dice que «entre guerras y pactos trata de conquistar durante casi tres años la Galia Narbonense» y algunos sellos de plomo incluyen el texto «*amara al-Hurr / qism al-Andalus*», es decir, «ordena al-Hurr / el reparto de al-Ándalus».[48] Sin duda, las cecas del año 98 H están relacionadas con el pago a las tropas y los sellos con el reparto del botín de las campañas de al-Hurr citadas por el anónimo mozárabe.

El contraste entre las fuentes no árabes, las evidencias materiales y los *ajbār* no siempre resulta tan alentador. Al narrar la conquista de Medina

Sidonia, los tradicionalistas Ahmad al-Rāzī y ‘Arīb ibn Sa’īd coinciden en que fue violenta, ya fuera a manos de Tāriq o Mūsà.[49] Sin embargo, un sello de plomo constata que esta ciudad pagaba la *ŷizya*, lo que apunta hacia un pacto de capitulación.[50] Lo cual ilustra la escasa fiabilidad de los *futūh* en cuanto al modo que se tomaron las ciudades y lo «contraintuitivo» que puede resultar su interpretación, porque los prejuicios podrían inducirnos a pensar que los tradicionalistas habrían estado interesados en mostrar ante todo conquistas pacíficas y no a la inversa.

A pesar de imperar cierto consenso en que la *Crónica Mozárabe* constituye la fuente más fiable, esta obra resulta tan breve que, a la hora de la verdad, la mayor parte de investigadores ha recurrido a las árabes más tardías para obtener una relación de hechos estructurada y de mayor extensión. Resulta evidente que, con el paso de los siglos, las obras históricas centradas en la conquista islámica fueron ganando extensión; de modo que, si en los *Ajbār Maŷmū’a* un tema o bloque narrativo abarca media página, en al-Maqqarī ocupa cinco. Este sospechoso incremento en los detalles, en ocasiones, suele interpretarse como que las fuentes más tardías incluyen un relato «más completo», aun cuando el sentido común apunte hacia otra dirección. Las divergencias en fechas, lugares, itinerarios e identidad de los protagonistas de algunos sucesos asimismo han servido para poder elegir, de entre todas las opciones, aquellas que mejor se ajustasen a las ideas preconcebidas, para, a modo de puzle lineal, elaborar un relato a la carta. Por tanto, otorgaremos preferencia a la *Crónica Mozárabe* y a las fuentes árabes más tempranas. En cualquiera de los casos, el registro arqueológico –una realidad física, aunque interpretable– se impondrá sobre cualquier otra.

Notas

1 García Fitz, F., 2005, 47.

2 Bravo Jiménez, S., 2010.

3 Vallvé, J., 1989, 17.

4 Clarke, N., 2012, 69-70; Juaristi, J., 2004, 88.

5 I Reyes, 10, 22.

6 Corán 18:83-101.

7 Cit. en Marín, M., 1991, 79-80.

8 Veyne, P., 1983, 141, n. 13; Pausanias VIII, 2, 7.

9 Maíllo Salgado, F., 2011, 27.

10 Makkí, M. ‘A., 1957, 157-248. Una exposición más reciente en García Sanjuán, A., 2013, 196-233.

11 Vidal Beltrán, E., 1966, 43-44.

12 Juaristi, J., *op. cit*., 49.

13 *La Casa de los Cerrojos* posee una estructura narrativa sencilla, propia de los cuentos fantásticos: partiendo de una situación inicial (α), se produce la función II de Propp, en la que el protagonista recibe una prohibición, a la que sucede la función III, según la cual, esta se transgrede, esto desencadena la función VIII.19, en la que otro rey le declara la guerra. La estructura del relato árabe, vagamente similar al *ánfora de Pandora* de Hesíodo, según la nomenclatura de Propp, sería $\alpha\ \gamma^1\ \delta^1\ A^{19}$. (Propp, V., 2018).

14 Ribera, J., 1926, 109.

15 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 50.

16 Rubiera Mata, M.ª J., 1985-1986, 64-78.

17 Propp, V., *op. cit*., 176-178. El protagonista desea un objeto mágico (función VIIIa.2) y es enviado por un superior (IX.2), por lo que se convierte así en el arquetipo del «héroe buscador». A continuación, se produce la partida del héroe (XI), cuya carencia se resuelve cuando obtiene el objeto mágico, ya sea por la fuerza o mediante una argucia (XIX.1). Un falso héroe trata de apropiarse del mérito (XXIV), pero, a su regreso (XX),

el héroe es reconocido (XXVII) gracias a una marca u objeto previamente obtenido, por lo que el falso héroe queda desenmascarado (función XXVIII, vinculada a la anterior) y recibe un castigo (XXX). Esta estructura, típica de los cuentos de tradición oral, sería $\alpha\ a^2\ B^2 \uparrow K^1\ L \downarrow Q\ X\ U$.

18 Soto Chica, J., 2021, 173-176. Procopio, *Historia de las Guerras* I, 17.

19 Cit. en Pons Boigues, F., 1898, 36.

20 *Ibid*.

21 *Ibid*.

22 Soto Chica, J., 2019, 324.

23 Noth, A., 1994, 167-168; Clarke, N., *op. cit*., 104-106.

24 Noth, A., *op. cit*., 170-171.

25 *Ibid*., 129-132.

26 *Ibid*., 189-195.

27 Vallvé, J., *op. cit*., 32-35.

28 Herrero Soto, O., 2010, 141-185.

29 Blankinship, Kh. Y., 1994, 12.

30 García Moreno, L. A., 2013, 188.

31 Eliade, M., 2001, 31.

32 Lévi-Strauss, C., 1997, 42, n. 5.

33 Robinson, C. F., 2003, 20-30.

34 Noth, A., *op. cit*., 57-58.

35 Robinson, C. F., *op. cit.*, 24-25.

36 Noth, A., *op. cit.*, 6.

37 Robinson, C. F., *op. cit.*, 74-79; Maíllo Salgado, F., 2008, 43-48.

38 Cit. en García Sanjuán, A., *op. cit.*, 214-215.

39 Manzano Moreno, E., 1999, 389-432.

40 de Gayangos, P., 1840, vol. I, apéndice E, LXVI.

41 Bell, H. I., 1911, 24-25.

42 Becker, C. H., 1909, 137-154.

43 *Chronica Byzantina-Arabica* 36: «Y en las regiones de Occidente, por medio del general de su ejército de nombre Mūsà invadió y sometió el reino de los godos en Hispania, reino firme y poderoso desde antiguo; y tras echar abajo este reino, hizo a los godos súbditos suyos».

44 *Albeldense* XVII 3b.

45 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., 2017; Ibrahim, T., 2011; Ibrahim T., 2016.

46 García Sanjuán, A., *op. cit.*, 152-168; Manzano Moreno, E., 2006, 55-63; Canto García, A., 2011, 135-146.

47 Sénac, Ph., Gasc, S., Melmoux, P.-Y. y Savarese, L., 2014, 61-94; Martínez Enamorado, V. y Torremocha Silva, A., 2000, 135-150; Barceló, M., 1971-1972, 33-42.

48 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., *op. cit.*, 71-72.

49 El *Fath al-Andalus* y al-Maqqarī atribuyen la conquista a Tāriq, mientras que en los *Ajbār Maŷmū'a* tal responsabilidad recae sobre Mūsà. En el primer caso, parecen seguir la tradición de 'Arīb ibn Sa'īd; en el segundo, la de Ahmad al-Rāzī.

50 Ibrahim, T., 2011, 153.

El cruce del Estrecho 7

Maldita sea la obcecación de la impía locura de Julián y la crueldad de su rabia; maniático por su ceguera, empujado por su rabia, arrojado por su locura, olvidado de lealtad, cruel contra sí mismo, asesino de su señor, enemigo de los suyos, aniquilador de su patria, ante todos culpable. Que su recuerdo amargue cualquier boca y que su nombre se pudra para siempre.

Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae* (III, XX, 75)

La traición del conde de Ceuta, causada por la violación del último rey godo a su hija, ha pervivido durante siglos como un célebre motivo literario, en obras tan emblemáticas como *El último godo*, de Lope de Vega; *El Pelayo*, de José de Espronceda; *La visión de Don Rodrigo*, de Walter Scott; o *Cuentos de la Alhambra*, de Washington Irving. La figura del traidor siempre ha ejercido una turbadora fascinación. En su *Divina comedia*, Dante Alighieri le reserva el noveno y más profundo círculo del Infierno. El acto que define al traidor constituye el peor crimen imaginable, ya que cuestiona los lazos de solidaridad que cohesionan a un pueblo, en especial aquellos con unas frágiles estructuras de Estado. Los relatos que rememoran la deslealtad transmiten dramáticas enseñanzas y, desde la perspectiva de los beneficiarios de la infamia, suponen la constatación de la perfidia del enemigo. ¿Qué mejor prueba de la corrupción de un reino que sus pobladores renieguen de él? Incluso en el ámbito académico los «traidores» al reino visigodo se han considerado la mejor evidencia de un *Estado en descomposición*. Tal vez a ello se deba el énfasis otorgado al papel de don Julián en la «Pérdida de España» y el excesivo crédito otorgado a un relato inconsistente de carácter legendario.

En los prolegómenos al cruce del Estrecho por las tropas islámicas, este no es el único episodio perdido en las brumas de la leyenda. Las operaciones del califato omeya en el Magreb previas a 711 suponen uno de los episodios peor conocidos de las conquistas árabes del periodo clásico. Incluso las biografías de Tāriq ibn Ziyād y Mūsà ibn Nusayr, los grandes

protagonistas, resultan confusas a causa de la existencia de tradiciones contradictorias. En ambos casos, resulta evidente la progresiva idealización de sus figuras, para adaptarlas a los rasgos idealizados del conquistador islámico. Como fecha de nacimiento para Mūsà, algunas fuentes apuntan hacia la década de 640, por lo que contaría con más de 70 años en la conquista del reino visigodo. Una senectud verosímil con los *ajbār* que lo describen como alguien grueso, avejentado y con problemas de asma cuando regresó a Damasco tras sus campañas en la Península. Su padre, Nusayr, habría sido un cristiano iraquí capturado por Jālid ibn al-Walīd hacia el año 633 en la fortaleza ʻAyn al-Tamr, a unas ochenta millas al oeste de Kerbala. Más tarde habría obtenido la manumisión, abrazó el islam y logró ascender en la administración omeya hasta convertirse en jefe de la guardia del califa Muʻāwīya.

El nacimiento de Mūsà se habría producido antes de que su padre se convirtiera en liberto, por lo que nació como un esclavo propiedad de ʻAbd al-Azīz ibn Marwān, un hermano del califa ʻAbd al-Malik, que lo liberó y promovió en la corte. Mūsà supone un buen exponente de la creciente importancia que adquirieron los maulas durante el periodo marwaní, pues llegó a emparentar con los omeyas a través de su matrimonio con Umm al-Banin bint ʻAbd al-ʻAzīz, una de las hijas de su antiguo dueño. En su exitosa carrera, destaca la designación como consejero del gobernador de la superprovincia de Irak, Bisr ibn Marwan, hermano menor del califa ʻAbd al-Malik, «que en aquel entonces era de corta edad». De modo que Mūsà «se encargaba de los tributos de Basora» y aprovechó ambas circunstancias para «amasar dinero para sí mismo». Una cantidad «incalculable» que no pasó desapercibida en Damasco, de modo que, en el año 694, el califa envió a al-Hajjāj a Basora con dos documentos: la destitución formal de Mūsà y una orden de ejecución. La carta de un allegado de Mūsà en la corte le advirtió de semejante tesitura, gracias a lo cual logró refugiarse en Egipto, donde ejercía como gobernador su antiguo dueño ʻAbd al-ʻAzīz, el hermano del califa. A duras penas Mūsà logró salvar la vida, no sin antes satisfacer una multa de cien mil dinares, de los cuales su benefactor aportó la mitad.

Estos hechos, que propiciaron la designación de al-Hajjāj como virrey de Irak, muestran tanto la temeraria codicia del conquistador de al-Ándalus

como el aprecio que le dispensaba ‘Abd al-‘Azīz, que se maravillaba ante «la inteligencia de Mūsà ibn Nusayr y su sensatez», aunque otras fuentes lo describen como «muy ambicioso y altamente engreído», además de «propenso al rencor, a la envidia y a la rivalidad». Las distintas manos que, con el paso de los siglos, fueron conformando su biografía le otorgaron innumerables virtudes, como la condición de experto en astrología, ser un buen conocedor de hadices, versado en prosa y orador locuaz, al tiempo que se le asignaron un rancio linaje árabe e incluso un abuelo compañero del Profeta.[1]

Tras su delicado incidente con la tesorería iraquí, Mūsà debió de permanecer en Egipto hasta su designación como gobernador de Ifrīqiya. Las fuentes aportan diversas fechas para este hito, que abarcan desde el año 78 H (678-679) al 89 H (707-708).[2] Es posible acotar este margen cronológico, puesto que sabemos que al-Hajjāj se convirtió en gobernador de Irak a principios de 694 y que el califa ‘Abd al-Malik falleció en octubre de 705 y su hermano ‘Abd al-‘Azīz ese mismo año o el anterior. Algunas fuentes afirman que Mūsà enviaba a ‘Abd al-‘Azīz una parte del botín de sus campañas en el Magreb, que el gobernador egipcio, a su vez, remitía a su hermano el califa. Por tanto, la designación de Mūsà tuvo que producirse entre 694 y 704/5, una fecha que resulta compatible con las que aportan las fuentes más tempranas. Siguiendo la autoridad de al-Layt ibn Sa’d (*ob*. 791), Ibn ‘Abd al-Hakam sitúa la marcha de Hassān de Ifrīqiya en 78 H y la llegada de Mūsà en el año 79 H (698-699),[3] algo que *el Imāma wal-siyāsa* precisa que sucedió el 20 de julio de 698,[4] poco después de la toma de Cartago. Parece probable que la decisión de que Mūsà sustituyera a Hassān en el gobierno de Ifrīqiya, una provincia dependiente de Egipto, procediera de Fustāt y no de Damasco.

El ejército que le acompañó a Ifrīqiya parece formado por *muqātila* egipcios y tropas bereberes que podían ser voluntarias, con parte del botín obtenido como remuneración, o forzadas por los tratados de capitulación. El grueso del contingente islámico de Ifrīqiya estuvo acantonado en el *misr* de Kairuán y el puerto de Túnez, aunque las principales ciudades contaron con alguna guarnición árabe o, de forma más infrecuente, bereber. Estas tropas también ocuparon los antiguos fuertes bizantinos. La arqueología constata que, en muchos de estos enclaves, como Ksar Lemsa, Haïdra,

Béja, Djaloula, Zana, Tigsis, Ksar Belezma, Bagaï y Tobna, se construyeron modestos oratorios destinados al culto islámico. Los musulmanes también erigieron nuevas fortificaciones, como en Belalis Maior (Henchir El-Faouar), donde el material numismático prueba una ocupación militar entre los años 709 y 717. Tras los repartos de tierras, los *muqātila* se convirtieron en una clase dirigente de carácter hereditario, que fraguó en una aristocracia terrateniente que, en ocasiones, empleaba mano de obra esclava de origen subsahariano.[5] La titularidad de estas fincas podía ser de carácter individual o recaer sobre segmentos tribales; incluía grandes latifundios en el norte y el centro del área tunecina, aunque también haciendas más modestas o de tamaño medio en el Sahel y la Tripolitana. Es posible que antes de la conquista islámica hubieran sido propiedad del Estado bizantino, la Iglesia o de los terratenientes locales.

La política desarrollada por Mūsà ibn Nusayr como gobernador de Ifrīqiya se basó en dos pilares: la conquista del Magreb al-Aqsa, el «extremo occidente», y las expediciones navales sobre las islas del Mediterráneo bajo dominio romano. Dado que Cartago resultaba vulnerable a nuevos ataques navales de Constantinopla, Hassān, su predecesor, había ordenado construir un nuevo puerto dotado de astilleros en Thunes (Túnez), una antigua sede episcopal situada a varios kilómetros al sudoeste de la antigua capital del exarcado, a orillas de una gran laguna conectada al mar mediante un canal, un enorme fondeadero que pudo ser el célebre puerto de Estagno. El gobernador egipcio ‘Abd al-‘Azīz le había facilitado un millar de carpinteros coptos para construir una flota de cien naves de guerra y, gracias a ello, Túnez se convirtió en la base de las expediciones árabes en el Mediterráneo occidental y, tras Kairuán, en el mayor centro urbano de la Ifrīqiya islámica.

Las operaciones de esta flota parecen seguir un patrón vagamente similar a la expansión vándala del siglo V por el Mediterráneo, aunque más bien destinadas a la obtención de botín y a debilitar las bases navales bizantinas que amenazaban el norte de África. En el año 703, el gobernador de Egipto, ‘Abd al-‘Azīz, había enviado a ‘Atā ibn Rāfi al mando de una flota contra Cerdeña, a la postre destruida por una tempestad cuando regresaba con abundante botín, después de ignorar las advertencias de Mūsà.[6] Al saber lo sucedido, este envió un cuerpo de caballería para buscar los restos de las

naves y supervivientes, parte de los cuales permanecieron en el arsenal de Túnez. Al año siguiente, 704, Mūsà organizó la primera incursión de la flota de Ifrīqiya, dirigida por su hijo ʻAbd Allāh, en la que participó buena parte de la aristocracia árabe local, de ahí su nombre: *Gazwat al-ashrāf*, «la algazúa de los nobles». Este contingente, de entre novecientos y mil combatientes, devastó las costas de Sicilia y trajo a su regreso un gran botín, en cuyo reparto cada integrante obtuvo cien dinares. A partir de entonces, estas razias marítimas se repitieron de forma casi anual: Siracusa en 705, Cerdeña dos veces en 706 y, de nuevo, en 707. En ese último año, puede que ʻAbd Allāh ibn Mūsà saqueara el litoral de Mallorca.[7]

Sin embargo, los mayores esfuerzos militares se centraron en la consolidación del dominio árabe sobre Ifrīqiya y en la conquista del Magreb. Este vago término, que en árabe significa «lugar donde se pone el sol» y que se refiere de forma genérica a occidente, constituía un vasto territorio que fue sometido durante el reinado de al-Walīd I (*reg*. 705-715). La *Crónica Mozárabe* (51) afirma que este califa «destruyó, mediante asedios, fortalezas en todos los rincones de Libia y subyugó toda Mauritania». Un siglo después, Ibn ʻAbd al-Hakam, la fuente árabe más temprana, confirma que «durante su gobierno se sucedieron las conquistas en el Magreb, dirigidas por Mūsà ibn Nusayr».[8] Los detalles en cuanto a cómo sucedió resultan una incógnita. Las campañas magrebíes de Mūsà presentan problemas similares a la legendaria incursión de ʻUqba ibn Nāfi en occidente, ya que los *ajbār* que las describen apenas nos aportan una amalgama de anécdotas, entre las que destacan las fabulosas menciones al número de cautivos. Poco después de su llegada a Kairuán, Mūsà habría organizado una campaña contra Zaghwan, donde obtuvo veinte mil prisioneros. Otra tradición, que se remontaría a uno de los hijos de Mūsà, afirma que, cuando conquistó Sajūma y ejecutó a su rey, ordenó a los hijos de ʻUqba ibn Nāfi que averiguasen quiénes habían acabado con la vida de su padre y los tres vástagos del célebre conquistador mataron a seiscientos notables de este pueblo. A partir de entonces, las campañas de Mūsà parecen convertirse en una auténtica cacería de esclavos: según Ibn ʻAbd al-Hakam, tras enviar a su hijo Marwān con un destacamento, regresó con cien mil cautivos; después, mandó a su sobrino con nuevas tropas y obtuvo una cifra similar de prisioneros.[9] Cuando la corte califal recibió la misiva

que les informaba del quinto del botín que correspondía a la *umma*, los funcionarios no dieron crédito al reporte.

Las campañas de Mūsà, al igual que las de ‘Uqba, habrían llegado al Sus al-Aqsa, hacia el sur del actual Marruecos, donde derrotó al rey Mazdāna. La extraordinaria celeridad en la conquista de un territorio tan áspero y extenso hace difícil otorgarle crédito. Mohamed Benabbès ha propuesto que el Sus se refiera al río Sauus mencionado por Tolomeo, que establecía la frontera entre las dos Mauritanias, por lo cual con Sus al-Aqsa las fuentes árabes podrían referirse a la Tingitana.[10] Siglos después, algunas tribus bereberes habrían tratado de ennoblecer su historia al vincular su conversión al islam con figuras tan prestigiosas como ‘Uqba ibn Nāfi o Mūsà ibn Nusayr. Cabe suponer un patrón de conquista basado en la toma de las ciudades de la franja costera y el sometimiento mediante pactos de los grupos tribales del interior, además de las continuas algazúas en busca de cautivos. La reducción en el número de ciudades del norte de África entre los siglos V y IX afectó en especial al Atlas teliano, la cordillera que se extiende, paralela a la costa, desde Marruecos a Túnez, es decir, las provincias bizantinas de Mauritania I y II.[11] Salvo por un puñado de enclaves como Saldae, Tipasa, Pomaria (Tremecén) o Rusadir (Melilla), este territorio situado al oeste de Ifrīqiya carecía de un auténtico entramado urbano. Tras el desmoronamiento del exarcado africano, junto con su dominio marítimo sobre el Mediterráneo occidental y su red de alianzas con los bereberes, Mūsà pudo acometer la conquista de las ciudades de la franja costera y forzar a los *barbar* al reconocimiento del nuevo poder emergente. La situación de estos pueblos ante la conquista islámica resulta tan ambivalente como anómala. Su propio nombre, *barbar*, significa «bárbaro» y, sin embargo, la celeridad de su conversión al islam no tiene paralelos entre otros pueblos sometidos por los árabes, tal vez por las semejanzas entre su estructura social y modos de vida con respecto a los propios de la Arabia preislámica. El *ŷihād* servía para encauzar el estado de guerra latente de las tribus norteafricanas, para cuyos miembros el saqueo suponía el mejor medio de ascenso social, lo cual, a su vez, permitió al califato obtener tropas para continuar las conquistas, en un momento en el que los recursos humanos árabes comenzaban a ser insuficientes.

Al mismo tiempo, el *ŷihād* creó una enorme cantidad de prisioneros de ambos sexos que, como parte del botín de guerra, el *ghanīma*, se repartía entre los integrantes de cada expedición. Asimismo, los pactos de capitulación podían establecer cláusulas bajo las cuales las comunidades sometidas se veían forzadas a entregar esclavos como parte del tributo anual. Para albergar a tal magnitud de cautivos se construyeron edificios, como en Fustāt, la capital egipcia, que más tarde fue conocido como *birkat al-raqiq*, «el estanque de los esclavos». Con el paso del tiempo, la magnitud de las conquistas quedó establecida en función del número de cautivos y los mercados norteafricanos se convirtieron en puntos de tránsito tanto para los esclavos europeos como subsaharianos. Uno de los rasgos más característicos de la esclavitud en el mundo musulmán ha sido el comercio de jóvenes de ambos sexos con fines exclusivamente sexuales. Las *yawari*, exclavas sexuales, habían sido un fenómeno común en la Arabia preislámica, consecuencia de las continuas algazúas tribales. Dado que Mahoma no estableció límite alguno al número de concubinas, este fue en aumento a la par que las conquistas, hasta que surgió la necesidad de regular la situación legal en los repartos de botín, para evitar tanto las dudas en torno a una posible paternidad como la propia fornicación (*zinā*), un delito penado en el Corán. Quedó establecido un periodo de abstinencia sexual llamado *istibra*, para que la cautiva menstruara y así evitar, en caso de embarazo, cualquier duda acerca de la identidad del padre.[12] Según la tradición, la solución empleada hasta entonces al violar a las cautivas había sido recurrir al *ʻazl*, más conocido como *coitus interruptus*, algo que, para el Profeta, carecía de sentido, ya que Alá ya ha decidido quién será concebido hasta el Día de la Resurrección.[13]

Con el tiempo, las esclavas sexuales, debidamente «instruidas», realizaron prácticas que la *hurra* o esposa legítima, atada a un complejo sistema de valores de dignidad y modestia, no podía ofrecer. Los ostentosos séquitos de siervos de la aristocracia árabe se convirtieron en un fenómeno tan frecuente que al-Hajjāj tuvo que amenazar con la incautación de bienes e incluso la pena capital a la nobleza de Kūfa. A medida que las conquistas se incrementaban, el número de *yawari* en los harenes pasó a ser símbolo de rango social, hasta alcanzar cifras descabelladas.[14] Se dice que el califa abasí al-Mutawākkil poseía doce mil concubinas y que el omeya Abderramán III mantenía recluidas a seis mil trescientas mujeres en

Medina Azahara. Las muchachas de cabello rubio y tez pálida alcanzaban un precio tres veces mayor que las esclavas de raza negra y una bella joven instruida en el canto podía multiplicar esa cifra por diez. Además de engrosar los harenes, las cautivas podían acabar en tabernas y prostíbulos, o en mancebías destinadas a artistas cantoras, donde los visitantes podían pasar la noche con ellas a cambio de una tarifa.[15] Esta trata de blancas institucionalizada se siguió practicando, una vez detenida la expansión del califato, gracias a las algazúas anuales que, en la península ibérica, se mantuvieron durante todo el Medievo y pervivieron, en forma de incursiones de piratas berberiscos sobre el litoral hispano, hasta bien entrado el siglo XVIII.

LA CONQUISTA DE LA TINGITANA

Los problemas de las fuentes resultan palmarios con la conquista de Mauritania Tingitana, el paso previo a la invasión de Spania. Poco sabemos a ciencia cierta en la década comprendida entre la llegada de Mūsà a Ifrīqiya en 79 H (698-699) y el cruce del Estrecho de Tāriq ibn Ziyād en 92 H (711).

La fachada atlántica al norte del valle del Sebú había constituido el mayor núcleo de poblamiento de la provincia de Mauritania Tingitana, ya que la franja litoral mediterránea, al oeste del río Muluya, donde se hallaba Rusadir (Melilla), resulta exigua, a causa de la proximidad de las montañas del Rif. Los territorios del interior, áridos y esteparios, parecen dominados por poblaciones seminómadas de economía pastoril y la actitud de estos grupos tribales (macenitas, bacuates, getulos, zegrenses...) se había caracterizado por una hostilidad latente hacia la autoridad romana. Las comunicaciones en este abrupto territorio se hacían, sobre todo, por vía marítima. Por ello, las principales ciudades de la Tingitana se hallaron en la órbita hispana, en especial Septem (Ceuta) y Tingi (Tánger), y, en menor medida, Sala y Volúbilis. El estrecho de Gibraltar, que separaba dos continentes, también suponía un nexo de comunicación entre ambas orillas.

Tingi se asentaba sobre un escarpado reducto en el extremo occidental de la bahía de Tánger, un excelente puerto natural con una fértil perillanura donde la arqueología constata la existencia de factorías de salazones y

garum, lagares, almazaras y graneros de época tardoantigua.[16] El trazado de la muralla romana de dos kilómetros aún pervive con remodelaciones de época medieval y moderna y delimita un área de unas veinte hectáreas en cuyo extremo norte se encuentra la alcazaba. Los hallazgos de monedas de Justiniano y Heraclio sugieren que este enclave estuvo bajo dominio bizantino, aunque más tarde aparece como sede episcopal dependiente del metropolitano de Hispalis, lo que apunta, junto con diversas evidencias epigráficas y numismáticas, que, a principios del siglo VIII, la ciudad se hallaba en la órbita de la monarquía visigoda.[17]

Ceuta constituía otro enclave portuario de enorme interés estratégico, fácil de defender, puesto que se asentaba en la península de Almina, unida al continente por un angosto istmo fortificado. La arqueología documenta la existencia de factorías vinculadas a la industria piscícola y dos embarcaderos, uno situado al este del istmo, destinado a embarcaciones de menor tamaño, mientras que, en la bahía, se hallaba el muelle principal. En 534, durante la Recuperación del Imperio, esta ciudad portuaria fue ocupada por las tropas bizantinas, que reforzaron la muralla bajoimperial y edificaron una basílica consagrada a la Virgen, tal y como narra Procopio:

En una vertiente de los Pilares de Heracles, a la derecha del estrecho, existía en tiempos una fortaleza sobre la costa llamada Septum, la cual fue edificada por los romanos en los primeros tiempos, pero siendo dañada por los vándalos permanecía postrada desde hacía algún tiempo. Nuestro emperador Justiniano la fortificó por medio de un muro y la puso en seguridad por medio de una guarnición. Pronto consagró a la Madre de Dios una muy notable iglesia, dedicando a ella el umbral de entrada al Imperio, y convirtiendo ésta fortaleza en inexpugnable para todas las razas del género humano.[18]

La provincia bizantina de Spania, en el mediodía peninsular, había estado muy vinculada a la Tingitana, pero los visigodos aprovecharon la guerra romano-sasánida (602-628) para anexionársela. En época de Suintila (*reg.* 621-631), Ceuta se convirtió en la base militar principal del imperio en el extremo occidental del Mediterráneo, bajo la jurisdicción del exarcado africano. Esta base naval no solo ejercía el control sobre un área de tanta relevancia estratégica como el estrecho de Gibraltar, sino que, además,

dominaba el hinterland norteafricano. Diversas evidencias apuntan a que el emperador Constantino IV y el rey Wamba alcanzaron algún tratado de amistad ante la amenaza árabe.[19] El Concilio Quinisexto de 692, impulsado por el emperador Justiniano II, condenó el monotelismo y estableció como ecuménicas diversas prácticas de la Iglesia oriental, lo que ahondó la brecha con la Iglesia católica de occidente. El papa Sergio I se opuso con firmeza a los cánones del Quinisexto, lo que desencadenó un intento, a la postre infructuoso, del emperador para deponerlo. La última mención al ejército septensino se halla en la *Iussio* que cita las fuerzas bizantinas a principios del reinado de Justiniano II, en el año 686; se trataría de un contingente terrestre acantonado en Ceuta y de la mayor escuadra romana en el Mediterráneo occidental después de la de Cerdeña.[20]

La costa meridional del reino visigodo había sufrido invasiones navales. Una crónica asturiana asegura que, durante el reinado de Wamba (*reg*. 672-680), los visigodos destruyeron una flota de doscientos setenta barcos sarracenos, una noticia de dudosa credibilidad. Más fiable es la mención de la *Crónica Mozárabe* (87.1) según la cual, durante el reinado conjunto de Égica y Witiza, el duque Teodomiro había derrotado a una escuadra bizantina que desembarcó en el sudeste peninsular. Algunas fuentes árabes sostienen que, tras la toma de Cartago por Hassan en 697-698, una parte de las tropas y de la población civil bizantinas huyeron en barco a Sicilia y Spania, aunque las griegas, como Nicéforo y Teófanes, precisen que el grueso de dicha flota habría arribado a Creta, donde los soldados, temerosos de regresar a Constantinopla con la nefasta noticia, aclamaron a Tiberio Apsimar como emperador.[21] En cualquier caso, la caída de Cartago supuso el fin del África bizantina y, a partir de entonces, no tenemos más noticias del contingente septensino. Lo más probable es que, a medida que se producía el avance islámico por el norte de África, tanto el ejército como la flota imperial de Ceuta se trasladaran a las islas del Mediterráneo, en lugar de permanecer en un enclave aislado, aunque este puerto aún constituyera el centro neurálgico del comercio en el Estrecho. El registro arqueológico de Ceuta constata que, a finales del siglo VII y principios del VIII, la plaza se hallaba dentro de la órbita hispanogoda, a causa de diversos hallazgos numismáticos y elementos indumentarios de cierto rango social.[22]

Para conocer el modo preciso en que se produjo la conquista islámica de la Tingitana, contamos con cuatro fuentes árabes del siglo IX que reproducen noticias de tradicionalistas de la segunda mitad del siglo VIII, como Layt ibn Sa'd (*ob*. 791), al-Wāqidī (*ob*. 822) e Ibn Wahb (*ob*. 813). Esto, en principio, debería darnos cierto margen de certidumbre, aunque, por desgracia, no es el caso. El relato de Ibn 'Abd al-Hakam parece una amalgama de *ajbār*, a veces contradictorios, a partir de los cuales intenta fraguar una narración. Según esta fuente, Mūsà envió a su hijo Marwān a tomar Tánger y después «regresó, dejando al frente de su ejército a Tāriq ibn 'Amr; eran mil setecientos hombres». A continuación, el número de soldados varía, pues añade que «además de eso se dice que Tāriq contaba con doce mil bereberes, y tan solo con dieciséis árabes, lo cual no parece cierto». Tras enviar varios destacamentos de caballería a conquistar el Sus próximo y el Sus extremo, Mūsà «destituyó al gobernador que había nombrado en Tánger y entregó el cargo a Tāriq ibn Ziyād, saliendo seguidamente hacia Kairuán», lo cual habría sucedido en el año 92 H. Aunque Ibn 'Abd al-Hakam no menciona ningún *isnād*, parece probable que alguna de las noticias proceda de Layt ibn Sa'd.[23]

Al-Balādhurī se hace eco de al-Wāqidī, según el cual Mūsà «redujo Tánger y la ocupó, fue el primero en ocuparla y marcar en ella parcelas para los musulmanes».[24] Más tarde, el gobernador de Ifrīqiya asignó a Tāriq el gobierno de la ciudad y regresó a Kairuán. Este tradicionalista sitúa la incursión de Tāriq al otro lado del Estrecho en 92 H.

Según el *Imāma wal-siyāsa*, «Mūsà envió a su liberto Tāriq contra Tánger y las comarcas vecinas; Tāriq, conforme a lo que se le había ordenado, marchó allá y tomó las ciudades y castillos de los bereberes».[25] Entonces, envió una misiva a su señor para informarle de la existencia de barcos y comenzó a organizar la incursión en Spania con diecisiete mil hombres que tendría lugar el 92 H.

La última fuente árabe temprana, el andalusí Ibn Habīb, compone un relato muy similar, aunque de mayor extensión:

Me contó Ibn Wahb que Mūsà ibn Nusayr envió a su maula Tāriq a Tremecén para que reconociese las costas y puertos y pusiera en ellos

vigilancia, por si apresaba un barco de los cristianos o romanos en el que debía ir un sabio anciano. Así lo hizo y cuando lo capturó le preguntó: ¿sabes quién conquistará al-Ándalus? El anciano respondió: la conquistará con vosotros el pueblo de los *barbar*, que son de vuestra religión. Tāriq comunicó por escrito todo esto a Mūsà, el cual movilizó a los *barbar* y le envió mil hombres.[26]

Tanto Ibn Habīb como el *Imāma wal-siyāsa* sazonan el pasaje con un relato en el que Mūsà envió después a Tāriq una carta con instrucciones muy detalladas: debía buscar a alguien que conociera los nombres de los meses en lengua siríaca y, siguiendo sus indicaciones, encontrar una montaña roja con una fuente en su base y un ídolo en forma de toro. Tras destruirlo, debía hallar otro individuo, de elevada estatura, bizco y con el cabello bermejo, al que entregaría la vanguardia de su ejército. La respuesta de Tāriq a la extravagante petición de su señor fue «no encuentro persona alguna a quien cuadre la descripción más que yo», tras lo cual:

Se puso en marcha con 1700 hombres. Después se movilizaron 12 000 bereberes, excepto dieciséis árabes, pero estas tropas no se unieron a él sino después de la entrada en al-Ándalus. Y se puso en marcha Tāriq con los 1700 hombres en el mes de *raŷab* del año 92 H [24 abril-23 mayo 711].[27]

En suma, si nos atenemos a las fuentes árabes más tempranas, la conquista de Tánger pudo ser obra de Mūsà, de su hijo Marwān o de su maula Tāriq. El primer gobernador tangerino tal vez fuera Tāriq u otro al que este sustituyó. El padre de Tāriq pudo llamarse ‘Amr o Ziyād y quizá fuera bereber, árabe o persa. Es posible que el ejército que invadió la Península estuviera formado por mil setecientos árabes, o por doce mil bereberes y dieciséis árabes, o por diecisiete mil hombres, o por mil setecientos a los que luego se sumaron otros hasta llegar a doce mil. Todas las versiones coinciden en una fecha, el año 92 de la Hégira, aunque Ibn ‘Abd al-Hakam la relaciona con la designación de Tāriq como gobernador de Tánger y el resto con el inicio de la invasión de Spania. Y en las dos obras que narran los hechos con mayor detalle, los datos históricos están entreverados con pintorescas anécdotas de tipo profético, similares a la reproducida por otras fuentes durante la conquista del Jorasán, hacia esa misma época y en el otro extremo del imperio islámico: ante las murallas de Samarcanda, Qutayba

ibn Muslim se topa con un grupo de sogdianos que le revelan que, de acuerdo con unos libros antiguos, aquella ciudad solo podrá ser conquistada por un jorobado con cierto nombre y Qutayba se da cuenta de que la descripción solo encaja con él.[28]

La única noticia que tenemos de Tāriq antes de asumir el mando del *misr* de Tánger procede de Ibn ʻAbd al-Hakam, quien, basándose en la autoridad de Layt ibn Sa'd, afirma que fue designado gobernador de la Cirenaica tras la muerte de Zuhayr.[29] Cabe la posibilidad de que se sumara a la comitiva de Mūsà durante su viaje desde Egipto para asumir el gobierno de Ifrīqiya. Tāriq es un nombre árabe y aparece con relativa frecuencia entre los coraixíes; los primeros compiladores se refieren a él tanto como Tāriq ibn Ziyād y Tāriq ibn ʻAmr. Es posible que se trate de un equívoco, ya que existió un Tāriq ibn Abi Ziyād a cargo de la recaudación de impuestos en Irak en época del gobernador Jālid al-Qasrī (*reg*. 724-738)[30] y también un maula llamado Tāriq ibn ʻAmr enviado a Medina por el califa ʻAbd al-Malik para someter a los partidarios de al-Zubayr.[31] Al-Balādhurī presenta al Tāriq, el conquistador de al-Ándalus, como un maula de Mūsà, aunque, al igual que con los personajes anteriores, fue de forma tardía cuando su árbol genealógico se definió. Ahmad al-Rāzī lo presenta como Tāriq ibn Ziyād ibn ʻAbd Allāh y tendría origen persa, de Hamadān, al igual que el propio historiador andalusí. Por su parte, el magrebí Ibn ʻIdārī le atribuye origen bereber, de la tribu zanata de Nafza, según la acostumbrada tendencia de disputarse los orígenes de un personaje ilustre para engrandecer la memoria de un pueblo u otro. Otras fuentes afirman que Tāriq formaba parte de los Banū Sadif, o que se trataba de un maula de esta tribu y no faltan quienes le atribuyen la *nisba* árabe al-Laytī. Siguiendo el tópico de asignar a los grandes personajes rasgos físicos distintivos, se le suele presentar bizco, de cabello rubio y de gran estatura. Con el paso de los siglos su figura quedó revestida de la valentía, modestia, rectitud e integridad del arquetipo de conquistador musulmán, además de ser un excelente orador, «capaz de convertir en poesía todo lo que podía escribirse», y un «amante del *ŷihād*».[32]

Otra gran incógnita reside en el carácter bereber del *misr* de Tánger. No resulta insólito que un imperio recurriese a tropas de pueblos recién

sometidos, forzados a aportar combatientes en virtud de pactos de capitulación, incluso para combatir a otras tribus de su mismo ámbito etnolingüístico. El problema reside en la escasa fiabilidad que demostraban este tipo de contingentes; entre las grandes *bestias negras* de Roma destacan figuras, como Jugurta o Arminio, que antes habían combatido junto con las legiones. Un lugar común en las fuentes árabes incide, precisamente, en el carácter levantisco y poco fiable de los *barbar*, siempre dispuestos a la apostasía. Para el yemení al-Hamdani (*ob*. 945), los bereberes son «mentirosos y tramposos, astutos y asesinos con un odio oculto» y uno de los motivos de ‘Uqba para fundar Kairuán es que «cada vez que ha entrado un imán [en tierra bereber] aceptaron el Islam, y cada vez que salió de ella pasaron de su aceptación de la religión de Dios a la incredulidad».[33] Semejantes alegatos no parecen exageraciones retóricas, pues están confirmados por la realidad de los hechos. En ese sentido, dejar a un liberto bereber al mando de una guarnición bereber a casi dos mil kilómetros de Kairuán, en el extremo del mundo conocido, en una época en la que, según Procopio,[34] se requerían doscientos ochenta y cinco días para viajar a pie desde Tánger a Cartago, no parece el mejor modo de consolidar el dominio islámico sobre el Magreb. En especial, si se identifica a los doce mil *barbar* de Tāriq con los reclutas forzados entre las tribus del Aurés tras la derrota de la Kahina, entre cuyos notables se hallaban los hijos de la «reina» cuya cabeza había sido enviada al califa en una cesta.

En ocasiones, se ha destacado que las campañas de Mūsà en occidente coinciden en el tiempo con las que Qutayba ibn Muslim libraba en el Jorasán, donde también tuvo que reclutar un buen número de maulas. Es evidente el paralelismo entre ambos extremos del imperio islámico. Sabemos que, en el año 715, Qutayba contaba con cuarenta mil *muqātila* de Basora, otros siete mil de Kūfa y siete mil maulas liderados por Hayyān al-Nabatī, un converso apodado «el Nabateo» por su mala pronunciación del árabe.[35] Poco antes, en 712-713, Qutayba había impuesto «un tributo de veinte mil combatientes a la gente de Bujara, Kish, Nasaf y Jwarazm».[36] Para el 718-719, el gobernador al-Jarrāh ibn ‘Abd Allāh contaba con «veinte mil maulas que hacen incursiones sin recibir ningún estipendio o asignación», cuya retribución consistía en una parte del botín de guerra.[37] Seis años después, tenemos constancia de ‘Abd al-Rahmān ibn Nu‘aym

dirigiendo una retaguardia formada por maulas de Samarcanda y conversos adscritos a los regimientos de Kūfa.[38]

Durante las dos primeras décadas del siglo VIII, los maulas suponían una pequeña parte –tal vez la décima– del contingente total de los ejércitos omeyas del Jorasán, formaban parte de levas forzadas de carácter coyuntural, desempeñaban labores de apoyo, carecían de mandos propios y no estaban inscritos en el registro del *dīwān*. En opinión de Patricia Crone, en época de ʻAbd al-Malik (*reg*. 685-705) los maulas habían constituido una cuarta o quinta parte del ejército califal, a lo que cabría añadir los *mutatatwia*, o voluntarios del *ŷihād*, alistados para una sola campaña, en su mayoría de origen no árabe, cuya única recompensa eran los frutos del saqueo.[39] La situación de Tāriq y un *misr* formado por bereberes con una leve pátina islámica resultaría, por tanto, anómala y la numismática tangerina demuestra la existencia de una ceca arabo-islámica desde época muy temprana. Contamos con tres series de feluses acuñados en Tánger, alguna de las cuales incluye la leyenda *nafaqa fī sabīl Allāh* («la paga percibida por los guerreros que luchan por Alá»), una expresión recurrente en las menciones coránicas al *ŷihad*. Aunque, por desgracia, estas emisiones no están fechadas, Miquel Barceló las sitúa entre 709 y la primavera de 711.[40] Tales acuñaciones, destinadas a pagar a las tropas, describen un ejército dotado de un aparato logístico, de un contingente arabizado y de un mensaje político-religioso de indudable naturaleza islámica. Los repartos de tierras mencionados por al-Balādhurī parecen vinculados a la existencia de un *dīwān*, en un momento en el que este registro solo incluía a *muqātila* de etnia árabe, y la *Crónica Mozárabe* (52) menciona «los árabes y los moros enviados por Muza» antes de su llegada, extremo confirmado por el *Fath al-Andalus*, pues afirma que «Mūsà convocó a su cliente Tariq ibn Ziyād y lo puso al frente de trece mil hombres, entre árabes y beréberes».[41] Tales evidencias apuntan a que la guarnición tangerina debía de contar con, al menos, un núcleo de tropas árabes, lo cual, a su vez, condiciona el origen de Tāriq, puesto que resultaría inconcebible que un ejército de *muqātila* árabes asumiera el liderazgo de un liberto norteafricano.

Illustration

Figura 73: *Florinda*, obra pictórica del alemán Franz Xaver Winterhalter en 1853. La leyenda de la violación de la hija del conde de Ceuta parece ser de origen egipcio y esta tradición no le atribuye ningún nombre. En el siglo XII, la *Chronica Gothorum pseudo-Isidoriana* culpa del supuesto ultraje al rey Witiza, mencionado con el nombre de Gético, y nombra a la joven como Oliba. La *Crónica Sarracina* (1430) de Pedro del Corral le atribuye el sobrenombre de «La Cava» y se convirtió en el preferente de la leyenda en la literatura española posterior. El nombre de Florinda aparece por vez primera en la obra del morisco Miguel de Luna (1592), una supuesta traducción de una crónica árabe inédita; recurso parodiado por Miguel de Cervantes al atribuir la autoría de *El Quijote* a un historiador arábigo: Cide Hamete Benengeli.

EL CONDE DON JULIÁN

Una vez conquistado Tánger, se produjo la rendición de la plaza fuerte de Ceuta. Con respecto al modo en que sucedió, las fuentes árabes – salvo al-Balādhurī e Ibn Habīb– refieren la famosa leyenda acerca de la traición del conde Julián, causada por la violación del rey godo a su hija. La versión más antigua del relato procede de Ibn ‘Abd al-Hakam:

El estrecho que le separaba de al-Andalus estaba bajo el mando de un extranjero llamado Yulyán, gobernador de Ceuta y de una ciudad junto al estrecho, a la parte de al-Andalus, conocida como Algeciras, próxima a Tánger. Yulyán reconocía la autoridad de Rodrigo, rey de al-Andalus, el cual residía en Toledo. Táriq mantuvo correspondencia con Yulyán, y consiguió adularle, llegando a cambiarse presentes. Yulyán había enviado su hija a Rodrigo, soberano de al-Andalus, para que le proporcionase educación e instrucción. Rodrigó la dejó encinta. Al saber esto Yulyán dijo: «No veo para él más que un castigo, una venganza: enviarle los árabes». Y mandó decir a Táriq: «Soy yo quien te va a hacer entrar en al-Andalus».[42]

Ya en 1687, en su *Examen cronológico del año en que entraron los moros en España*, el marqués de Mondéjar rechazó cualquier atisbo de verosimilitud en esta fábula. El abuso de un soberano a la hija de uno de sus consejeros, que acarrea la ruina de todo un reino, supone un motivo literario frecuente. En un cuento persa, el *Bajtiyarnama*, el rey Azadbajt de

Sistán rapta a la hija de su general Sephasalar para recluirla en su harén; el subordinado finge someterse a la voluntad del soberano, pero, meses después, encabeza una insurrección que acaba por derrocarlo.[43] En la *Thridekssaga*, la saga noruega de Teodorico, el rey Ermanrico envía a su consejero Sifka a una misión y, durante su ausencia, viola a su esposa Odila. A su regreso, Sifka descubre el estupro y cobra cumplida venganza por medio de consejos que causan la ruina del reino.[44]

Esta leyenda reproduce un tema frecuente en la literatura árabe medieval, «la visión de la mujer no árabe como fuente de desgracias, siguiendo la línea misógina de toda la literatura medieval, dada esa promiscuidad e inmoralidad de la que hacían gala las cristianas –y que no tenían las castas musulmanas– para llevar a los hombres a la perdición».[45] En el mundo islámico, las *rūmīyya* o romanas eran célebres por su belleza, pues poseían unos rasgos muy apreciados –cabello rubio, ojos claros, tez pálida–, al tiempo que su supuesta promiscuidad y falta de modestia las convertían en una fuente constante de *fitna*, el caos y el desorden que conducen a alejarse de la senda de Dios, motivo por el cual las mujeres deben ocultar su cuerpo tras el hiyab y permanecer recluidas en el ámbito doméstico. En los textos árabes, las féminas cristianas aparecen asociadas de forma invariable a la inmoralidad sexual, ya que, al no estar «circuncidadas», el acto sexual les resulta placentero y, por tanto, son más propensas a la fornicación (*zinā*).[46] Entre las *rūmīyya* causantes de la perdición de un reino destaca la hija del emperador Juliano (*reg*. 361-363), que se enamoró del rey persa Sapor II durante el cautiverio de este en el palacio imperial de Constantinopla, hasta el extremo de liberarlo y después aconsejarlo en la lucha contra su propio padre.[47] Asimismo, *Las mil y una noches* relatan la historia de ‘Umar al-Nu‘man, un rey árabe que «se enamora» de la hija del rey cristiano Hardub de Cesarea y, a sabiendas de que ella no consentiría en casarse, la droga para después violarla.

Tal vez el relato de Ibn ‘Abd al-Hakam sea el eco de un suceso real, casi coetáneo a la redacción de su obra: se dice que Eufemio de Mesina, el comandante de la flota bizantina de Sicilia, forzó a una monja a casarse con él, por lo que el emperador Miguel II ordenó al *patrikios* del *thema* siciliano que lo castigara. Eufemio se rebeló y tomó Siracusa antes de ser

derrotado y escapar a Ifrīqiya. Una vez en territorio musulmán, solicitó efectivos al emir para recuperar la isla, a cambio del pago de un tributo. En 827, una flota conjunta desembarcó en Mazara del Vallo y, aunque poco después Eufemio se arrepintió de esta alianza, supuso el comienzo de la conquista islámica de Sicilia.

La *Crónica Mozárabe* no menciona ninguna violación, como tampoco lo hace Ibn Habīb, la fuente andalusí más antigua. El primero en narrar el estupro es el egipcio Ibn ʻAbd al-Hakam y, a partir de entonces, se reprodujo en las fuentes árabes posteriores sin citar el nombre de la muchacha. Aunque las crónicas asturianas del siglo IX describen la lujuria de Witiza o Rodrigo como causantes de la «ruina de Spania», no mencionan a Julián ni ningún abuso. La primera fuente cristiana que, ya en el siglo XII, narra este famoso ultraje es la *Chronica Gothorum pseudo-Isidoriana*, que lo atribuye a Witiza con el nombre de Gético. Esta exégesis forma parte de una tradición mozárabe que se ha preservado en una traducción árabe interpolada de la obra de Paulo Orosio (*ob*. *ca*. 420)[48] y, a partir de entonces, se convirtió en lugar común de la historiografía medieval hispana. El talante moralizador de la historia se ajustaba bien al carácter lascivo atribuido a los últimos reyes godos, así como a la concepción de la invasión islámica como resultado de un «juicio de Dios».[49]

MÁS ALLÁ DE LEYENDAS

La importancia de Ceuta para el traslado de las tropas musulmanas a la orilla europea del Estrecho parece confirmada de forma muy temprana por el *Liber pontificalis*, en un fragmento de la biografía del papa Gregorio II, cuya redacción puede datarse entre 721 y 731:

En aquella época, la abominable raza de los agarenos cruzó el estrecho desde el lugar llamado Ceuta [Septem], entró en Hispania y mató a la mayor parte de la población junto con su rey. Luego sometieron a los demás junto con sus propiedades y de esta manera ocuparon esa provincia durante diez años […].[50]

Illustration

Figura 74: Esta miniatura del *Skylitzes Matritensis* (fol. 31v.), un códice ilustrado con la *Synopsis* de la historia de Juan Escilitzes elaborado en Sicilia en el siglo XII, presenta uno de los raros ejemplos de transporte naval de caballos en un tipo de galera llamada *chelandion*.

Al-Balādhurī describe el modo en que fue posible: «Tāriq fue recibido por Ulyān, el comandante del Estrecho de al-Ándalus, a quien prometió seguridad si lo transportaba en sus barcos con sus compañeros».[51] Nos encontraríamos, por tanto, ante un pacto de capitulación tipo *'ahd* con la autoridad local, sin duda propiciado por la gravedad de la amenaza islámica y, tal vez, por el hecho de que Ulyān se hallara en un bando enfrentado al de Rodrigo. La fuente más cercana a los hechos, la *Crónica Mozárabe* (57), menciona a un consejero cristiano llamado Urbanus que acompañó a Mūsà durante la conquista de Spania, «hombre de muy noble estirpe, de una región africana, educado en la doctrina católica». Dado que Yulyān es la versión más común del nombre árabe, se ha propuesto un error de algún copista que habría confundido Iulianus con Urbanus, junto con la posible existencia de un *comes iulianus* con autoridad sobre Iulia Traducta, una ciudad de la bahía de Algeciras y la zona del Estrecho. De este modo, Urbano sería «un antiguo súbdito bizantino y gobernador de Ceuta, en efecto, pero de una Ceuta abandonada por los bizantinos y cuya supervivencia debió de pasar, al menos de forma momentánea, por una alianza con los visigodos primero, con los musulmanes después».[52]

La secuencia cronológica más estructurada acerca del cruce del Estrecho por los ejércitos islámicos se halla en la obra perdida de al-Rāzī, que fue reproducida por los *Ajbār Maŷmū'a* y *los* compiladores de los siglos XIII-XIV, además de fuentes aún más tardías, como al-Maqqarī. Coincide, a grandes rasgos, con la tradición de Ibn Sa'īd. Estas narraciones atribuyen a Mūsà la conquista de Tánger, tras lo cual habría intentado tomar Ceuta. Mientras que al-Rāzī presenta a Julián como señor de Ceuta bajo la autoridad de Rodrigo, Ibn al-Qūtiyya lo describe como un comerciante, lo que denota la intensa actividad mercantil del Estrecho. Julián resistió con éxito los asaltos musulmanes hasta que Mūsà regresó a Tánger y organizó algaradas para asolar la campiña ceutí y privar de recursos a los sitiados. Poco después, Mūsà regresó a Kairuán y dejó a Tāriq con una guarnición de entre doce mil y diecinueve mil bereberes, más dos decenas de árabes

para que les enseñaran el islam. Aun acosado por los bereberes, Julián recibía víveres y refuerzos de la Península, hasta que la muerte de Witiza y la violación a la hija del conde ceutí por Rodrigo desencadenó la venganza. A finales de 90 H (708-709), Julián se puso en contacto con Mūsà para ofrecerle su ayuda para cruzar el Estrecho. El gobernador de Ifrīqiya y el Magreb consultó al califa por medio de una misiva y este le contestó que enviase algunas incursiones de tanteo antes de cualquier invasión a gran escala. En ramadán del año 91 H, Abū Zur'a Tārif asaltó Tarifa con cuatrocientos peones y cien jinetes para después saquear la zona del Estrecho. Al año siguiente, entre abril y mayo de 711, Tāriq inició la conquista tras desembarcar en Gibraltar con siete mil bereberes. En ese momento, el rey Rodrigo se hallaba en Pamplona, por lo que se vio forzado a cruzar la Península de norte a sur, al tiempo que Tāriq recibía cinco mil hombres como refuerzo de Mūsà, y finalmente, en julio de 711, ambos ejércitos libraron la célebre batalla de Guadalete.

Las dos grandes tradiciones andalusíes del siglo X nos aportan una reconfortante relación de sucesos, cronológicamente bien estructurada, sin apenas contradicciones, ni tampoco anécdotas sobrenaturales. Es muy posible que al-Rāzī e Ibn Sa'īd consultaran documentos ignorados por los tradicionalistas del siglo anterior, además de textos de origen mozárabe, aunque también cabe la posibilidad de que sus obras sean un intento de superar, tal vez de modo arbitrario, los problemas que presentan las compilaciones de *ajbār*. A partir de las fechas que nos aportan, podemos concluir que el relato de la violación a la hija de Julián posee una cronología imposible, ya que su «traición» se habría producido en 90 H (708-709), o, cuando menos, antes de la incursión de Abū Zur'a en 710, y Rodrigo no fue coronado hasta el inverno de 710-711. Otra discordancia recae sobre el propio Julián, porque algunas versiones lo presentan como gobernador de Ceuta y Algeciras, mientras que otras lo describen saqueando –o colaborando en el saqueo– del segundo enclave.

Podemos asumir el año 92 H (de octubre de 710 a octubre de 711) para el desembarco de Tāriq con bastante certeza, pues el dato resulta casi unánime en las fuentes árabes. La *Crónica Mozárabe* (52) recurre a cuatro calendarios distintos y afirma que Rodrigo fue derrotado por Tāriq el año 750 de la era hispánica (712), el 93 de la Hégira (de octubre de 711 a

octubre de 712) y en el sexto año del reinado de al-Walīd I (92 H).[53] El error en la datación según la era hispánica quizá obedezca a un redondeo al estimar la fecha a partir de algún listado del número de años de reinado de cada monarca godo; las incongruencias entre las distintas cronologías son comunes en el anónimo mozárabe. Un acta de donación asturiana del año 812 declara que el pueblo godo «perdió la gloria del reino» el año 749 de la era hispánica, el 711 *Anno domini*.[54] El hito cronológico más fiable nos lo aportan las primeras emisiones de dinares peninsulares en 93 H (712-713), que parecen relacionadas con la llegada de Mūsà un año después de Tāriq.

La *Crónica Mozárabe* (52) menciona a los caudillos enviados por Mūsà que, antes de su llegada, habían hecho incursiones en la Bética: *Taric Abuzara et ceteros*, algo que Luís García Moreno ha interpretado como «Tāriq, Abū Zur'a y otros», lo que confirmaría las incursiones previas a 711.[55] Siguiendo la tradición de Ibn Sa'īd, el *Fath al-Andalus* presenta a Julián al frente de una razia en la bahía de Algeciras en 710 para demostrar su lealtad a sus nuevos señores. Tal vez responda al *et ceteros* del mozárabe. Con respecto al nombre Abū Zur'a Tārif ibn Mālik, la crónica de 754 solo nos permite confirmar su *kunya*, latinizado como Abuzara. Dado que en árabe *tāraf* significa «punta» o «cabo», Joaquín Vallvé ha propuesto la existencia de algún relato etiológico destinado a explicar el topónimo de Tarifa (Ŷazīra Tārif, «la isla o península del extremo meridional de Europa») a partir del desembarco ficticio de un tal Abū Zur'a Tārif, transformándose Ŷazīra Tāraf en Ŷazīra Tārif, «la isla/península de Tārif».[56] Más adelante, a este conquistador se le atribuyó un árbol genealógico de pura raigambre árabe y algunos textos incluso desdoblan su identidad al mencionar las incursiones de Abū Zur'a y de Tārif ibn Málik. La tradición árabe acerca de Tārif parece de origen andalusí, ya que está ausente en los primitivos compiladores orientales.

EL CRUCE DEL ESTRECHO

Desde época fenicia, en torno al estrecho de Gibraltar floreció un conjunto de puertos gracias a las factorías de salazones y *garum*, entre los que destacan Gades, Baelo Claudia, Carteia, Iulia Traducta, Tingi y Septem. La riqueza piscícola de estos mares obedece a la migración de varias especies

desde el Atlántico para desovar en el Mediterráneo, además del efecto embudo que fuerza a las poblaciones a transitar por este angosto paso marítimo. A pesar de la disminución del número de factorías salazoneras en la bahía de Algeciras hacia el siglo VI, durante la Tardoantigüedad el *garum* local se siguió exportando a diversos mercados mediterráneos y hallamos en la obra de Gregorio de Tours una mención a la llegada de barcos con *liquamen*, un término casi equivalente, al puerto de Marsella, de probable origen hispano.[57] Algunos feluses árabes emitidos en Tánger poco antes de la conquista incluyen la imagen de un atún, en referencia a esta importante actividad económica que, sin duda, requería embarcaciones, aunque fueran de dimensiones reducidas.

La legislación visigoda regulaba la actividad mercantil de los *transmanni negotiatores*, comerciantes griegos que traían productos suntuarios de oriente, cuya actividad debió de ser relevante en torno a los dominios bizantinos en la bahía de Algeciras, donde destacan las ciudades de Carteya (San Roque) y Julia Traducta (Algeciras). En Carteya se ha excavado una necrópolis con ritos funerarios de tipo oriental y broches de cinturón de filiación bizantina. El alto porcentaje de restos de varones adultos ha servido de base para plantear un posible carácter militar de, al menos, una parte de la población inhumada.[58] La reducción del espacio habitado de esta ciudad hacia el siglo VII, para concentrarse en la parte alta, hacia la zona de Los Castellones, pudo estar vinculado a la conversión del enclave en un recinto fortificado de más fácil defensa.[59] La existencia de otro cementerio, cuyas tumbas presentan rasgos diferenciados de la anterior, alimenta la hipótesis de que los soldados bizantinos ocuparan la parte alta y la población hispanorromana habitara en la baja. Aunque de menor entidad, Traducta presenta evidencias de cierta continuidad poblacional con respecto a la época clásica, con rasgos de ocupación diversa y una retracción del perímetro urbano en torno a un promontorio de la ribera sur del Río de la Miel, bajo la actual Villa Vieja de Algeciras. Esta presencia griega u oriental en la bahía y su entorno pervivió tras la conquista visigoda y resulta tan relevante que se ha propuesto una suerte de «microprovincia» bizantina que perduraría hasta la conquista islámica, pues Carteya y Traducta no acuñaron cecas visigodas, sino que emplearon la moneda imperial.[60]

Los puntos de desembarco de Abū Zur'a y Tāriq en torno a la bahía de Algeciras parecen establecidos en virtud de sendos relatos etiológicos, destinados a explicar el origen de los topónimos Ŷazīra Tārif (Tarifa) y Ŷabal Tāriq (Gibraltar), puesto que Tāriq habría desembarcado en las proximidades del Peñón. De este modo, Ibn 'Abd al-Hakam continúa con la leyenda de don Julián:

Al llegar la noche, Julián le hizo pasar en sus naves, ocultándose los soldados por la costa hispana durante el día. Por la noche, las embarcaciones volvieron a por los que quedaban y los transportaron hasta el último. Los hispanos no se habían dado cuenta; creían que los barcos iban y venían como otras veces, por razones comerciales.[61]

Las fuentes más tempranas, Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa*, fechan el desembarco de Tāriq con mil setecientos hombres en el mes de *raŷab* de 92 H (24 abril al 23 de mayo de 711). Más adelante, se le sumaron nuevas tropas hasta llegar a los doce mil. En el siglo XII, Ibn Bashkuwāl precisa que Tāriq desembarcó el 5 de *raŷab* (28 de abril). La tradición de al-Rāzī afirma que Tāriq llegó a Spania el año 92 H con siete mil bereberes y luego se le sumaron otros cinco mil; en algunos casos, las fuentes confirman el mes de *raŷab*. Por su parte, 'Arīb ibn Sa'īd data el suceso en el mes de *sha'bán* de 92 H, entre el 24 de mayo y el 21 de junio.[62] Con estos mimbres, la reconstrucción más detallada en relación con el cruce del Estrecho por Tāriq procede de Pedro Chalmeta, para quien «dado el limitado número de unidades de transporte, ello implica una operación bastante larga; probablemente entre 30 y 40 días», que se habría iniciado el 28 de abril y desarrollado desde Ceuta al peñón de Gibraltar, de noche, «tratando de que la acción pasara desapercibida», siguiendo la misma ruta que la actual línea de ferris que une Algeciras con Ceuta.[63]

Es difícil asumir que la presencia de doce mil soldados durante más de un mes a unos siete kilómetros de Carteya pasara desapercibida a la población, pues la ciudad estaba rodeada por una red de aldeas como la excavada en el Cerro de la Venta, en la vega del Guadacorte, o la de Finca Villegas, sobre una loma próxima al Guadarranque. Un hecho insólito que Chalmeta trata de justificar con arreglo a «posibles simpatías» hacia quienes les habían saqueado y esclavizado a sus vecinos el año anterior. Especialmente

insólito si damos crédito a Ibn ‘Idārī e Ibn al-Athīr cuando relatan cómo Tāriq allanó una parte de la montaña para alojar a las bestias de carga y, una vez en la cumbre, ordenó construir una muralla que después fue conocida como «el Muro de los Árabes» (Sūr al-’Arab).

En su estudio acerca de la conquista árabe de Spania, el historiador británico Roger Collins no pasó por alto las grandes similitudes entre la invasión de Tāriq y la conquista normanda de Inglaterra.[64] La flota de Guillermo el Conquistador que cruzó del canal de la Mancha antes la batalla de Hastings es, sin lugar a dudas, la mejor conocida de toda la Alta Edad Media, tanto por la abundancia de fuentes primarias como por la literatura secundaria. Esto podría servir para hacernos una vaga idea de las dificultades logísticas que implicaba el transporte de tropas durante el Medievo, incluso en una corta travesía de unos cuarenta kilómetros.

La muerte sin hijos de Eduardo el Confesor, en enero de 1066, desató una disputa por el trono inglés. Su sucesor, Harold Godwinson, el miembro más poderoso de la aristocracia anglosajona, ascendió al poder en un clima de guerra civil que aprovecharon otros dos aspirantes a la corona. A principios de septiembre, el rey noruego Harald Hardrada desembarcó no muy lejos de York con un ejército de entre siete mil y nueve mil hombres, traídos en una flota de trescientos barcos. Al recibir las noticias de la invasión, Harold reunió a los *huscarls*, su guardia personal, junto con varios *thegns* en Londres y forzó marchas hacia el norte, en las que recorrieron trescientos kilómetros en tan solo cuatro días, lo que le permitió sorprender a los noruegos y derrotarlos el 25 de septiembre en la batalla de Stamford Bridge.

Sin embargo, la mayor amenaza se hallaba en el sur: Guillermo de Normandía. Tras nueve meses de preparativos, el 12 de agosto el duque normando había reunido una flota en el río Dives, al nordeste de Caen, aunque el viento adverso le obligó a mantenerla fondeada durante todo un mes. El 12 de septiembre, una tormenta arrastró las naves hacia el este, hacia la desembocadura del Somme, donde permaneció anclada otros quince días. Al fin sopló el anhelado viento sudeste y la escuadra pudo cruzar el canal de la Mancha la noche del 27 de septiembre, para desembarcar no muy lejos de Pevensey. Algunas naves se desviaron hasta

Romney, donde se enfrentaron al *fyrd* local. Harold Godwinson supo de la invasión el 2 de octubre y tuvo que forzar marchas de nuevo, atravesando todo su reino de norte a sur y reuniendo nuevos efectivos a medida que avanzaba para encarar la amenaza normanda. El 13 de octubre, acampó con su ejército en Hastings y, al día siguiente, pereció en una batalla ante Guillermo de Normandía. Tras esta derrota, el reino de Inglaterra se desmoronó en solo cuatro años.

Historiadores, poetas y panegiristas franceses otorgaron a esta compleja operación naval tanta consideración como a la propia victoria en Hastings. Para conocer la composición de la escuadra de Guillermo, contamos con un documento elaborado entre 1130 y 1160, el *Battle manuscript* de Oxford, que, tal vez, sea una copia de otro redactado en la abadía de Fécamp poco después de la conquista normanda. Expone los acuerdos entre Guillermo y algunos nobles normandos, que se comprometieron a aportar buena parte de las naves necesarias para transportar a Gran Bretaña un contingente estimado entre ocho mil y doce mil hombres, además de dos mil o tres mil caballos, una fuerza muy similar a la de Tāriq.[65] A cambio de feudos en las tierras que serían conquistadas, los catorce vasallos de Guillermo le aportaban un total de setecientas setenta y seis embarcaciones, que se sumaban al millar que él mismo había logrado reunir en los puertos de Normandía y Bretaña. El Tapiz de Bayeux muestra la ingente labor de construcción naval promovida por el duque normando.

Aunque estas cifras puedan parecer exageradas, la mayor parte la constituían botes de reducidas dimensiones, como los cinco pecios del fiordo de Roskilde (Dinamarca), datados entre 1060 y 1080. De entre ellos destaca el Skuldelev 2, un *langskip* o «barco largo» con una eslora de unos treinta metros y una tripulación de setenta hombres, además del Skuldelev 1, una pesada nave de carga de tipo *knarr* con dieciséis metros de eslora, un desplazamiento de treinta y cuatro toneladas, dos pares de remos y una tripulación de seis a ocho marinos. El resto de barcos de Roskilde poseen entre catorce y diecisiete metros de longitud y, además de un *langskip* menor, el resto parecen dedicados a la navegación de cabotaje y la pesca de bajura.[66] Es más que probable que buena parte de los mil setecientos setenta y seis barcos de la flota de Guillermo fueran de dimensiones similares; el auténtico desafío consistía en el transporte de caballos y de

víveres. En la década de 1960, un grupo de investigadores daneses hizo varios ensayos al cargar caballos a bordo del Imme Gram, una réplica del barco Ladby, otra embarcación de tipo nórdico de veintiún metros de eslora. A pesar de que lograron subirlos a bordo, el equipo concluyó que el escaso puntal de la nave hubiera hecho demasiado inestable y peligrosa una travesía por mar abierto. El transporte marítimo de las monturas requería naves diseñadas para tal efecto. Tras la conquista normanda de Inglaterra, el poeta e historiador Baudri de Bourgueil, contemporáneo a los hechos, compuso un poema en el que menciona la construcción de naves para el transporte de equinos, según el diseño de los empleados por bizantinos y normandos de Sicilia. Estos barcos contaban con un castillo de popa, varios dispositivos de anclaje y estructuras internas, como establos y rampas para subir a bordo a los animales.[67]

Una cuestión esencial para deducir cómo pudo realizarse el cruce del Estrecho por Abū Zur'a y Tāriq reside en conocer los medios materiales que lo hicieron posible, esto es, el tipo de barcos de los que pudieron disponer. Para ello, nada mejor que los restos de treinta y siete embarcaciones de entre los siglos V al XI exhumadas en Yenikapi (Estambul), donde se hallaba el puerto teodosiano de Constantinopla. Dos de ellas parecen *dromōnes*, galeras de guerra impulsadas a remos, mientras que el resto, de uso civil, puede dividirse en tres grandes grupos: botes para la navegación de cabotaje de entre ocho y nueve metros de eslora; naves de tamaño medio de entre diez y doce metros de eslora y dos metros y medio de manga; y grandes buques de carga de entre diecisiete y diecinueve metros de longitud y unos cinco de anchura.[68] Las únicas diferencias destacables entre las naves de Yenikapi y las de Roskilde radican en el modo de construcción del casco, en tablazón a tope unida por mortaja y espiga frente al tingladillo nórdico, además del empleo de velas de tipo latino, más aptas para las condiciones meteorológicas del Mediterráneo.

El ejemplo mejor conservado del tercer tipo de buque bizantino nos lo aporta el pecio de Yassi Ada, hallado junto a una isla de la costa de Bodrum (Turquía), con una eslora de poco menos de veintiún metros y una capacidad de carga de unas sesenta toneladas. En su interior se hallaron acuñaciones de Heraclio (*reg*. 610-641), salvo un ejemplar de cobre datado en el año 625/626, lo que indica que el barco pudo hundirse en torno a esta

fecha.[69] La *Lex Rhodia*, un corpus legal bizantino que regulaba la navegación y el tráfico comercial, constata que, en el siglo VII, el coste de una nave equipada al completo suponía cincuenta sólidos por cada seis toneladas y media de capacidad. Por tanto, el coste del barco Yassi Ada habría ascendido a unos cuatrocientos sesenta sólidos, una cantidad más que considerable que explica por qué la mayor parte del transporte marítimo de la Antigüedad y el Medievo se realizaba en embarcaciones más bien modestas.[70] La inversión para la construcción de buques de este tipo, siempre arriesgada, recaía sobre el Estado bizantino o unas élites urbanas enriquecidas por el comercio. La progresiva regionalización de la economía a lo largo del siglo VII, que tanto afectó al comercio mediterráneo, unida a la inestabilidad creada por las conquistas islámicas, debieron de afectar, sin duda, al número de naves disponibles.

El buque de Yassi Ada, con unas dimensiones similares a las de una carabela bajomedieval, salvo por la ausencia del castillo de popa y el timón de codaste, nos permite conocer las embarcaciones de mayor entidad de las que pudo disponer Tāriq. Resulta probable que las actividades pesqueras del Estrecho se realizaran en botes como el Yenikapi 12, de apenas 9,20 metros de eslora y 2,50 de manga. Una confusión muy extendida identifica las naves que transportaron los guerreros de Tāriq con galeras bizantinas de tipo *dromōn*. En la Antigüedad, el transporte de efectivos se acometía en naves de carga, ya que la misión de las galeras en una flota expedicionaria consistía en escoltar a los cargueros. Uno de los mayores desafíos para hacer navegar el Olympias, una moderna reconstrucción de un trirreme ejecutada en Atenas entre los años 1985-1987, supone reunir a ciento setenta remeros experimentados. La idea de sentar a unos nómadas del desierto en los bancos de remos para tripular un buque no solo resulta descabellada, sino que tampoco explica cómo podría regresar la nave a Ceuta si sus remeros/tripulantes se hubiesen quedado en Gibraltar.

Desde la Grecia clásica existió la distinción entre la nave «redonda» o de carga –en latín *navis oneraria*, en griego *strongyla ploia*– en relación con el «barco largo» o galera militar, conocido en latín como *navis longa* y en griego *holkades*. Los cargueros solían contar con una relación eslora-manga de 3:1 o 4:1 para aumentar la capacidad de almacenaje a costa de la hidrodinámica. Las fuentes bizantinas, en general, diferencian entre los

dromōnes y los *sagēnai*, aquellos buques utilizados para el transporte de tropas. La escuadra que trasladó al ejército de Belisario para conquistar el reino vándalo en 533 estaba formada por quinientos cargueros con diez mil soldados, cinco mil jinetes con sus monturas y treinta mil marinos. La escolta consistía en noventa y dos *dromōnes* con una tripulación de dos mil marineros.[71] El trayecto de tres meses, desde Constantinopla hasta la costa africana, explica la necesidad de trasladar una enorme cantidad de víveres, enseres y equipo militar; en el Mediterráneo no se volvió a organizar una operación naval de esta envergadura hasta las cruzadas.[72]

En el siglo VIII, la flota bizantina era capaz de transportar caballos, ya fuera en un tipo de galera específicamente diseñada para ello, llamada *chelandion*, o en los buques de carga. Estos últimos poseían una mayor capacidad de transporte, pero, dado que el Mediterráneo carece de mareas, resulta imposible varar las naves y después zarpar sin problemas. Las *chelandia*, por el contrario, al ser impulsadas a remo, podían operar como una barcaza de desembarco, al igual que las galeras bajomedievales de tipo *tarida*. Teófanes nos informa de que, en 763, el emperador Constantino V envió contra los búlgaros una flota de ochocientos *chelandia* con doce caballos en cada una. La maniobrabilidad de las naves se veía reducida por añadir capacidad de carga y los problemas logísticos no debían de ser escasos, ya que, entre otros factores, cada docena de bestias consume cuatrocientos treinta litros de agua al día.[73] Es más que dudoso que el Imperio bizantino hubiera dejado alguno de estos buques en Ceuta, lo más razonable es que Tāriq empleara naves de carga reformadas con alguna plataforma para acceder a la cubierta y la entrada a la bodega ampliada para dar cabida a las monturas. No sería una tarea fácil. Durante la Baja Edad Media, en los barcos destinados al transporte de caballos, llamados *huissiers*, se cargaba a las bestias a través de unas aberturas en el casco para acceder directamente a la bodega inferior, por lo que luego debían sellarse con brea.[74]

Illustration

Figura 75: Detalle del *Skylitzes Matritensis* que recrea el saqueo de Tesalónica por los árabes en 904, al tiempo que representa de forma estilizada varias galeras de tipo *dromōn*.

En su tratado militar, Vegecio (III.6.1) advierte de que «suelen producirse más situaciones de peligro en los desplazamientos que en el propio combate». En efecto, una de las situaciones más arriesgadas a las que podía enfrentase un ejército en marcha consistía en vadear un río caudaloso, de suerte que la vanguardia lo atravesara y quedase expuesta a un ataque sin que el resto de efectivos pudiera apoyarla. En el caso de un transporte naval, esta contingencia se veía agravada por la posibilidad de que una meteorología adversa dispersara una flota formada por cargueros siempre limitados por los vientos y las corrientes, de forma que las distintas unidades tuvieran que tomar tierra en enclaves dispersos, lo que diluía la capacidad militar y quedaban aún más expuestas ante el enemigo. Para evitar esta eventualidad, durante su travesía hacia el reino vándalo, Belisario hizo que las tres naves capitanas tuvieran velas de color bermellón y, al igual que hizo Guillermo siglos después, ordenó colgar una lámpara en el mástil de su propia nave para que fuera visible durante la noche.[75]

Tales circunstancias convertían en imperativo el desembarco simultáneo y cohesionado de las tropas. Once siglos antes de que el ejército de Guillermo pusiera pie en Inglaterra, Julio César, durante su primera invasión en Britania, reunió ochenta cargueros para transportar a dos legiones, además de otros dieciocho para la caballería. Una flota muy heterogénea, construida para enfrentarse a los vénetos y otros pueblos del norte de la Galia. La operación resultó tan improvisada como la propia escuadra y, durante el desembarco en una playa cercana a Dover, los legionarios sufrieron un ataque britano mientras saltaban de los barcos en aguas revueltas. La situación solo pudo superarse gracias a la heroica acción del aquilífero de la Legio X, la favorita de César, que saltó hacia la playa con el estandarte de la unidad y obligó al resto a imitarle.

Atravesar con una hueste el estrecho de Gibraltar suponía todo un desafío logístico. La mayor proeza de toda la Tardoantigüedad se produjo en 429, cuando ochenta mil vándalos y alanos liderados por Genserico desembarcaron en la Tingitania con la posible, y muy discutida, colaboración del *comes Africae* Bonifacio. Para ello, Genserico tuvo que reunir naves de todos los puertos de la Bética, provincia que se hallaba bajo su control efectivo, algo a lo que los *negotiatores* y las autoridades

municipales pudieron acceder de buena gana con tal de librarse de su presencia. Gregorio de Tours afirma que el embarque se hizo en Julia Traducta.[76] Poco antes, los visigodos de Valia fracasaron en su intento de cruzar el Estrecho en 415, al no hallar el número de barcos necesarios.[77] En algún momento de la década de 540, una hueste del rey visigodo Teudis atravesó el Estrecho y logró apoderarse de Ceuta. Después, las tropas de Belisario la expulsó y el intento visigodo de recuperar la plaza resultó infructuoso, dado que, a decir de Isidoro de Sevilla, durante el asedio los hispanogodos dejaron de luchar para respetar el domingo. Los bizantinos aprovecharon tal circunstancia y «se lanzaron en un repentino ataque contra el ejército asaltante, y, cercándolo por todas partes, causaron en él tal destrozo que ni uno siquiera sobrevivió que escapara al desastre de tal derrota».[78] Una vez se había cruzado a la otra orilla, cualquier revés supondría encontrarse sin posibilidad de retirada.

Ni siquiera tres décadas después de la incursión de Tāriq, una vez conquistado al-Ándalus y creada una flota omeya en torno a Ceuta, el cruce del Estrecho resultaba tarea fácil. Durante la gran rebelión bereber de 740, los restos de un contingente sirio mandado por Balŷ ibn Bishr se refugiaron en Ceuta, tras ser derrotados por los *barbar* en las inmediaciones de Tánger. Cuando la revuelta se extendió a la Península, ʻAbd al-Malik al-Fihrī, el valí de al-Ándalus, ofreció ayuda a los sirios a cambio de apoyo militar, «así que les envió barcos y los trajo en grupos», algo que debieron de hacer sin apenas pertrechos. Del comentario de los *Ajbār Maŷmū'a* se deduce que las naves reunidas en Ceuta y el sur de la Península debieron de completar varios trayectos para traer a unos millares de hombres. Una vez que los sirios derrotaron a los bereberes de al-Ándalus, ʻAbd al-Malik al-Fihrī les conminó a que se marcharan:[79]

«Sí –respondieron–, llévanos de regreso a Ifrīqiya». Pero él dijo: «No tenemos suficientes barcos para llevaros a todos a la vez; sin embargo, ahora tenéis caballos, esclavos, ropa, así que podéis marchar en destacamentos a Ifrīqiya». Ellos respondieron: «¡Solo iremos juntos!».

La alternativa que les ofreció el valí era un viaje de retorno a Ceuta, a lo cual se negaron arguyendo que se verían expuestos a sus enemigos de Tánger. La travesía tenía que hacerse en grupos reducidos y cualquier

complicación en la otra orilla suponía hallarse aislado en territorio hostil. A este problema cabe añadir la impedimenta que debía acompañar a las tropas. Durante el Alto Imperio, la ración diaria del legionario consistía en dos *sextarii* de trigo (850 g), que él mismo molía y horneaba o ingería en forma de gachas, lo cual suponía seiscientos *modii* por legión. Esta dieta solía completarse con queso, legumbres, vino, pescado en salazón, además de tocino y carne fresca. En época tardía, el grano fue sustituido por una torta con dos horneados, que reducía el peso y aumentaba el periodo de conservación, en forma de la galleta que otorgó su nombre a los bucelarios. Aun así, las estimaciones no reducen del kilo los alimentos que cada soldado ingería al día.[80] Sabemos que los contingentes árabes empleaban una logística muy elemental, vivían sobre el terreno y, en ocasiones, incluso las tropas sembraban en otoño para cosechar poco antes de reiniciar las campañas. En cualquiera de los casos, los siete mil hombres de Tāriq requerían unas siete toneladas de alimento diario que debía transportarse cada día desde las bases en la Tingitana.

Las condiciones marítimas del estrecho de Gibraltar tampoco ayudaban. Aunque la distancia más corta entre África y España es de solo catorce kilómetros, los vientos y las corrientes dificultan enormemente la navegación a vela. Durante la subida de la marea (creciente) las masas de agua se desplazan hacia occidente; sin embargo, en la bajamar (vaciante), la corriente fluye en sentido opuesto y suele ser mucho más fuerte, de cuatro a siete nudos hacia Levante. Entre la pleamar y la bajamar se produce lo que en el argot local se llama «reparo»: la corriente del Estrecho se ralentiza antes de cambiar de sentido, durante un periodo de tiempo variable que puede prolongarse en torno a una hora. Existen infinidad de factores que afectan tanto a la intensidad de la corriente como a la duración del reparo. Uno de ellos es el viento, que suele ser fuerte en la zona y, entre mayo y agosto, dominar de levante, con una velocidad media de veinticinco nudos, lo que ralentiza o acelera el desplazamiento de las masas de agua. En torno a los cabos y bahías se forman remolinos, conocidos como hileros de corriente; aparecen de súbito, encrespan la mar y pueden resultar peligrosos para cualquier embarcación a vela si se le añade la fuerza del viento.

Si viento y corriente fluían en la misma dirección, una embarcación a vela tardoantigua podía verse arrastrada hacia levante. Las reconstrucciones

modernas de «naves redondas» prueban que, contando con viento favorable, pueden alcanzar entre cuatro y seis nudos y unos dos nudos en condiciones adversas. Esta dependencia del medio en la navegación a vela obligaba a desarrollar itinerarios que, en ocasiones, suponían dar amplios rodeos.[81] En época romana, el cruce del Estrecho desde Tingi a Baelo Claudia se hacía navegando hacia el noroeste hasta Tarifa, para después costear hacia Baelo, lo cual explica la exagerada distancia mencionada por el *Itinerarium Maritimum*: veintisiete millas y media, unos cuarenta y cuatro kilómetros. Puede que el trayecto hacia la costa hispana se iniciara con la *creciente*, por lo que la nave se vería arrastrada hacia occidente, poco antes de que llegase el *reparo* y la *vaciante* corrigiera la deriva en sentido contrario, para después emplear el reflujo de corriente en la zona costera. El geógrafo hispanoárabe al-Bakrī estimó en ocho horas la travesía desde Tarifa a Alcazarseguer en África y en dieciséis desde cabo Espartel a cabo Trafalgar.[82] Por tanto, carece de sentido la insistencia con la que se recurre al trayecto del ferry Algeciras-Ceuta, que hacen buques modernos con motores diésel, como referencia para el itinerario marítimo de Tāriq.

En su día, el historiador ‘Abd al-’Azīz Sālim consideró los cuatro barcos de Tāriq un número «alejado de la realidad» y estimó con sensatez que el transporte de doce mil hombres habría requerido de, al menos, treinta y cinco naves. Ni siquiera el traslado de los cien caballos de Abū Zur’a para la incursión del año 710 pudo hacerse con tan solo cuatro naves y los cargueros tenían que atracar en algún muelle para desembarcar las monturas y estibar enseres y víveres; no pudieron arribar a la falda del Peñón como las lanchas de desembarco LCVP en Omaha Beach. Una gran nave de carga no podía varar en la playa.

Jorge Lirola Delgado ha defendido la posibilidad de que la flota de Ifrīqiya hubiera colaborado en el transporte de las tropas musulmanas por el Estrecho hasta el año 100 H (718-719), cuando ‘Ayyash ibn Sharahil al-Himyarī, el almirante de la flota omeya, regresó de al-Ándalus a la base tunecina para reanudar las operaciones contra las islas del Mediterráneo, según registra Ibn ‘Idārī y el *Imāma wal-siyāsa*.[83] ‘Ayyash estuvo al mando de la flota de Ifrīqiya en la expedición contra Sicilia en 705, después fue jefe de la policía (*sāhib al-shurta*) de Mūsà y le acompañó a al-Ándalus en 712. Tal hipótesis ha sido puesta en tela de juicio por Julia Montenegro y

Arcadio del Castillo, ya que algunas fuentes árabes coinciden en que en el año 92 H (711), Mūsà envió una expedición naval contra Cerdeña, de modo que la flota de Ifrīqiya estaría operando en otro escenario cuando se produjo la invasión de Tāriq.[84] Tal vez la cuestión no consista en un *todo o nada* y una parte de la flota tunecina pudiera haber colaborado en el traslado de las tropas a Spania. Alejandro García Sanjuán destaca que las fuentes árabes señalan que «cuando Mūsà conquistó el territorio de al-Andalus envió una parte de su ejército a esta isla», lo que más bien parece apuntar a que la flota tunecina participó, de algún modo, en la campaña andalusí.[85]

UNA POSIBLE RECONSTRUCCIÓN

Ibn Habīb, la fuente andalusí más antigua, afirma que Tāriq marchó a al-Ándalus con mil setencientos hombres el mes de *raŷab* de 92 H (24 abril-23 mayo de 711) y después se le sumaron doce mil bereberes. Otras fuentes precisan que sucedió el 5 de *raŷab*, el 28 de abril. Esta información no está contaminada por la leyenda de don Julián y resulta coherente con el inicio de la temporada de navegación, establecido por Vegecio (IV.39) el 27 de mayo y por un edicto del *Codex Theodosianus* el 13 de abril.[86] Alguna fuente andalusí sitúa el inicio de la temporada marítima el 11-15 de mayo.[87] Aun así, el traslado de tropas dependería de los caprichos de los vientos y el clima, lo que suponía que algunos días la travesía era impracticable. No podía ser un lento goteo de tropas, sino el desembarco simultáneo de una fuerza de cierta entidad.

Illustration

Figura 76: Dibujo de Tánger realizado por Wenceslaus Hollar (1607-1677) muestra la muralla romana, con la alcazaba a la izquierda, junto a una imagen de la bahía que supone un excelente puerto natural.

Tāriq pudo llegar a las inmediaciones de Gibraltar con mil setencientos soldados y pertrechos mínimos, embarcados en cargueros y naves de pesca o cabotaje, tomar los puertos de Carteya y Traducta para asegurar una «cabeza de puente» en el litorial hispano e iniciar un lento transporte de hombres, provisiones, impedimenta, monturas y bestias de carga de una

orilla a otra. La situación más occidental de Tánger con respecto a Ceuta haría más sencilla una derrota hacia la bahía de Algeciras, pues tanto el viento como la corriente dominante tendrían una deriva hacia Levante. Lo más probable es que el traslado de efectivos musulmanes se realizara desde el *misr* de Tingi, que los buques necesarios se reunieran de toda la Tingitana, quizá con algún apoyo de la escuadra de Ifrīqiya, y que el papel de Ceuta en la operación resultase más bien de centro neurálgico. Los preparativos para esta operación debieron de realizarse durante el invierno, para dar comienzo en cuanto las condiciones de la mar lo permitieran y así dilatar todo lo posible la campaña estival.

En opinión de Pedro Chalmeta, «las fuentes árabes no dan, en absoluto, la sensación de estar describiendo una acción de envergadura, oficial, preparada y programada».[88] A decir verdad, la mayoría de tradicionalistas presentan a Tāriq y Mūsà respetando un escalafón jerárquico, de modo que el maula informa mediante una misiva a su señor, el cual, a su vez, consulta al califa por los planes de conquista. Es probable que esta correspondencia obedezca a un *topos* de la literatura *futūh*, para representar la relación ideal entre la autoridad político-religiosa del islam y sus subordinados. Sea como fuere, el cruce del Estrecho por un ejército siempre supuso una acción de envergadura que exigía una minuciosa preparación. Como señala Bernard S. Bachrach, la tecnología actual permite a las operaciones militares modernas corregir sobre la marcha cualquier error de planificación, algo fuera del alcance de la precaria logística altomedieval. Por ello los tratados militares del periodo insisten en la necesidad de un meticuloso cálculo logístico.[89]

Illustration

Tāriq tuvo que reunir un buen número de tripulaciones y barcos de varios puertos africanos, construir otros, o al menos acondicionarlos, para el transporte de equinos, acopiar excedentes agrícolas en toda la Tingitana y asegurar una línea de suministros para abastecer al número creciente de efectivos desplazados a la otra orilla, justo al inicio de la temporada de navegación, momento que coincidía con la cosecha. Todo ello implica una planificación anual. Si damos crédito a los *Ajbār Maŷmū'a*, Mūsà «después de la partida de Tāriq, había hecho construir barcos», gracias a lo cual pudo

enviarle refuerzos. Un programa de construcción naval de esta naturaleza no se completa en un par de meses, requiere instalaciones y utillaje, un buen número de trabajadores especializados y un ingente acopio de recursos en forma de madera, hierro, lino y esparto, que deben traerse desde largas distancias. Resulta innegable el oportunismo de Tāriq al sacar partido del conflicto interno del reino visigodo, pero también que una campaña de esta naturaleza no pudo ser «algo improvisado, no programado, que se está construyendo sobre la marcha».[90]

Es inconcebible que las autoridades hispanogodas no hubieran destinado guarniciones para, cuando menos, asegurar el control visual del Estrecho, a sabiendas de que existía un ejército de doce mil hombres en Tánger, a una decena de kilómetros más allá del mar, que ya había depredado el entorno de Algeciras un año antes. Ibn al-Kardabūs menciona que, en el desembarco, Tāriq «encontró algunos cristianos apostados en un lugar bajo [de la costa] en el que había decidido el desembarco a tierra firme, pero ellos se lo impidieron»,[91] tras lo cual eligió otro punto del litoral y organizó una algarada contra ellos desde un lugar abrupto y los apresó. Real o no, este suceso había sido previo a que:[92]

La noticia del desembarco de Tāriq y su gente, así como su situación, llegaron a conocimiento de los hispanos. Tāriq se puso en marcha. Pasó un puente que llevaba de la montaña a una población llamada Carteya.

El puente pudo ubicarse en el Arroyo Cachón o Gallegos, al este de Carteya (San Roque), en cuya desembocadura se hallaron los restos de una embarcación tardoantigua. Una vez tomada esta ciudad, Tāriq debió de apoderarse de Traducta y de la bahía de Algeciras y establecer guarniciones en los pasos de la sierra. Ibn ‘Abd al-Hakam describe la estratagema de Tāriq para simular ante unos labriegos cautivos que sus hombres devoraban los cadáveres enemigos con objeto de sembrar el terror entre los hispanos, un cliché literario con antecedentes en otras culturas del Mediterráneo.[93] Unos meses antes de la batalla de Adrianópolis (378), en un choque de caballería ante las puertas de Constantinopla, un auxiliar árabe al servicio de la Romania decapitó a un visigodo y se arrojó sobre el cadáver para beber la sangre.[94] La creencia de que los árabes de época preislámica practicaban alguna suerte de canibalismo ritual parece bastante extendida

en la Tardoantigüedad, Procopio alude a esta creencia al mencionar a los sarracenos «comedores de hombres» que habitan más allá de los himyaritas.[95] Un tópico literario que pudo fusionarse con unas costumbres atribuidas a los árabes.

Tras la conquista islámica, Carteya quedó abandonada, al igual que otras ciudades vecinas como Baelo Claudia, mientras que Julia Traducta se convirtió en al-Ŷazīra al-Jadrā', tal vez al ser elegida por Tāriq como enclave para acantonar a su hueste. Desde el punto de vista arqueológico, la presencia musulmana más temprana en Algeciras resulta tenue y se concentra en el cerro de San Isidro, al norte del Río de la Miel (wādī al-'Asal), en la margen opuesta al asentamiento bizantino y visigodo. Las evidencias incluyen silos y hallazgos de feluses acuñados a ambos lados del Estrecho en la primera mitad del siglo VIII. Este enclave, que en época emiral abarcaba unas nueve hectáreas, disfrutaba de una fácil defensa, un buen suministro de agua, fértiles vegas y un excelente puerto natural y se convirtió en la base de operaciones para la conquista del *regnum Gothorum*.

Notas

1 Para una biografía de Mūsà: Tahiri, A., 2011, 12-27; Chalmeta Gendrón, P., 1994, 99-102.

2 Sucedió el 78 H según los *Ajbār Maŷmū'a*, el *Fath al-Andalus* e Ibn al-Athīr; en 79 H (698-699) lo fechan Ibn 'Abd al-Hakam y el *Fath al-Andalus*; en 89 H (708) lo sitúan Ibn al-Athīr y al-Nuwayrī. *Vid*. Lirola Delgado, J., 1993, 68-69, n. 30.

3 Vidal Beltrán, E., 1966, 40.

4 Lirola Delgado, J., 1993, 69, n. 30.

5 Fenwick, C., 2020, 46-47.

6 Seudo Ibn Qutayba, en de Gayangos, P., 1840, LXVI.

7 Lirola Delgado, J., 1993, 71.

8 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 41.

9 *Ibid*., 40.

10 Benabbès, M., 2004, 322.

11 Fenwick, C., *op. cit*., 53-61.

12 de la Puente González, C., 2007, 30-31.

13 *Sahīh Muslim* 8:3371; *Sahih Bujari* 3:34:432 y 5:59:459.

14 Athamina, Kh., 2007, 383-408.

15 *Ibid*., 398-403.

16 Villaverde Vega, N., 2001, 78-83.

17 *Ibid*., 99-100.

18 Procopio de Cesarea, *De Aedificis*, VI. VII.16. Cit. en Vallejo Girvés, M., 2012, 101.

19 Vallejo Girvés, M., *op. cit*., 420.

20 *Ibid*., 428-431.

21 *Ibid*., 434-436.

22 Villaverde Vega, N., *op. cit*., 368.

23 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 41-42.

24 Hitti, P. K., 1916, 362. Fecha de la incursión en pág. 365.

25 Ribera, J., 1926, 105-106.

26 Antuña, M. M., 1944, 250-251.

27 *Ibid*.

28 Clarke, N., 2012, 139.

29 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 39.

30 Blankinship, Kh. (trad.), 1989, vol. 25, 178-182.

31 Fishbein, M. (trad.), 1990, vol. 21, 194, 208, 212, 229, 231-32.

32 Para una biografía de Tāriq: Tahiri, A., *op. cit*., 48-59; Vallvé, J., 1989, 59-65.

33 Cit. en Fenwick, C., *op. cit*., 10.

34 Procopio, *Guerras* III.1.9.

35 Stephan Powers, D. (trad.), 1989, vol. 24, 14; Kennedy, H., 2001, 44-45.

36 Hinds, M. (trad.), 1990, vol. 23, 205.

37 Stephan Powers, D. (trad.), *op. cit*., 83.

38 Blankinship, Kh. (trad.), *op. cit*., 21.

39 Crone, P., 2003, 37-38.

40 Barceló, M., 1971-1972, 33-42.

41 «*Fath al-Andalus* I», en Penelas, M., 2002, 9-10.

42 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 42.

43 Krappe, A. H., 1924, 305-311.

44 Fernández Valverde, J., 2001, 131-134; Gozalbes Cravioto, E., 2011, 3-35; Martínez Carrasco, C., 2014; Drayson, E., 2007, 23-25.

45 Martínez Carrasco, C., *op. cit*., 11.

46 La práctica de la ablación, es decir, la extirpación parcial o total del clítoris, conocida en árabe como *jafd* o *jifad*, está considerada *makruma* u «honorable» por las escuelas de jurisprudencia Malikí, Hanafi y Hanbali, mientras que para la Shafi'i resulta obligatoria.

47 Para la visión árabe de las mujeres romanas, consultar El Cheikh, N. M., 2004, 123-129. Acerca de la imposición del *hiyad* a causa de la *fitna* entre los hombres, *vid*. Mernissi, F., 2002, 103-120 y 205-214.

48 Fragmentos del «Orosio interpolado» nos han llegado gracias a Ibn Jaldūn (*ob*. 1406) y aparecen en dos manuscritos, uno titulado *Kitāb Hurūšiyūs*, que abarcaba hasta la conquista peninsular y del que se han perdido los folios finales; y otro conservado en Raqqāda (Túnez) cuyas páginas acerca de la conquista de al-Ándalus son las más deterioradas. García Moreno, L. A., 2013, 39-46; García Sanjuán, A., 2013, 180-181.

49 Gozalbes Cravioto, E., 2011, 27.

50 Cit. en García Sanjuán, A., *op. cit*., 185-187. De este pasaje del *Liber pontificalis* se hizo eco, unas décadas después, Pablo el Diácono.

51 Hitti, P. K., *op. cit*., 365.

52 Vallejo Girvés, M., *op. cit*., 437.

53 López Pereira, J. E., 2009, 225. La subida trono de al-Walīd I se produjo en el año 86 H (705).

54 Rodríguez Muñoz, J., 1990, 104.

55 García Moreno L. A., *op. cit*., 230.

56 Vallvé, J., *op. cit*., 57-58.

57 Gregorio de Tours, *Historia Francorum* IV, 43.

58 Bernal Casasola, D., 2004, 68-69.

59 Presedo Velo, F. J., 1987-1988, 458.

60 Bernal Casasola, D., 2009, 701-715. Acerca de la presencia bizantina en la bahía de Algeciras, *vid*. Soto Chica, J. y Berenjeno, A. M., 2015, 163-194; Beneroso Santos, J., 2018, 75-86; Bernal Casasola, D., 2004, 61-99.

61 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 42-43.

62 Vallvé, J., *op. cit*., 63-65; Chalmeta Gendrón, P., *op. cit*., 129; Manzano Moreno, E., 2012, 47-49.

63 Chalmeta Gendrón, P., *op. cit*., 129-130.

64 Collins, R., 1991.

65 Van Houts, E. M. C., 1987, 159-183.

66 Larsen, A.-C., 2004, 130-165.

67 Gillmor, C. M., 1984, 105-31; Bachrach, B. S., 1985, 1-26; Van Houts, E. M. C., *op. cit*., 159-183.

68 Kocabaş, U., 2015, 5-38.

69 Bass, G. F. y van Doornick, F. H. Jr., 1982.

70 *Ibid*., 315.

71 Procopio, *Guerras* III.11.2-7.

72 Pryor, J. y Jeffreys, E. M., 2006, 104-105.

73 *Ibid*., 304-333.

74 Nicolle, D., 1999, 271-274.

75 Procopio, *Guerras* III.13.2-8.

76 Gregorio de Tours, *HF* 2.

77 Isidoro, *Historia Gothorum*, 11.

78 *Ibid*., 42.

79 *Ajbār Maŷmū'a* 27.BkS, en James, D., 2012, 68-70.

80 Roth, J. P., 1999, 71-77.

81 Un buen ejemplo es la «Volta do mar», un trayecto creado por los navegantes portugueses para rebasar el cabo de Buena Esperanza y adentrarse en el Índico, ya que las corrientes del Atlántico se desplazan, en el hemisferio norte, en el sentido de las agujas del reloj y en modo antihorario en el hemisferio sur. Para aprovechar este efecto y superar los vientos alisios, se navegaba formando un gran arco que se adentraba tan profundamente en el océano que, gracias a ello, Pedro Álvares Cabral llegó por primera vez a Brasil en 1500. Otra ruta esencial, esta vez de creación española, supuso el «Tornaviaje», que permitía navegar desde Filipinas hasta la costa americana a través del Pacífico, valiéndose de la corriente de Kuroshio y de los vientos de latitudes septentrionales.

82 Gozalbes Cravioto, E., 2000, 8-9. Lirola Delgado, J., 1993, 393-394.

83 Lirola Delgado, J., 1995, 27-29; Lirola Delgado, J., 1993, 75-82. Esta teoría había sido expuesta por Guichard, P., 1987, 56-57.

84 Montenegro, J. y del Castillo, A., 2012, 755-769.

85 García Sanjuán, A., *op. cit*., 387-388.

86 Beresford, J., 2013, 15.

87 Lirola Delgado, J., 1993, 338-339.

88 Chalmeta Gendrón, P., *op. cit*., 123.

89 Bachrach, B. S., 2001, 4. Vegecio, III.3.

90 Chalmeta Gendrón, P., *op. cit*., 124.

91 Maíllo Salgado, F., 1986, 61.

92 Vidal Beltrán, E., *op. cit*., 43.

93 Levi Della Vida, G., 1971, 193-201.

94 Heather, P., 2011, 230.

95 Procopio, *Guerras* I.19-20.

8

La batalla del Lago

> Pues el ejército de los godos, sorprendido en las primeras algaradas y desacostumbrado al manejo de las armas por el largo período de paz, desconocía las antiguas hazañas y, convertidos en indolentes y débiles, resultaron incapaces de combatir.
>
> Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae* (III, XX, 15)

Cuando Tāriq se apoderó de la bahía de Algeciras, Rodrigo estaba en Pamplona dirigiendo la campaña contra los vascones. Este pueblo pirenaico se hallaba bajo la autoridad de Eudes de Aquitania y, si se reproducían las mismas pautas e intereses de la rebelión de Paulo en 673, tal vez se hubiera aliado con Agila para repartirse el valle del Ebro, o, cuando menos, para sacar partido a la inestabilidad interna del reino visigodo. Las menciones a la campaña vascona de Rodrigo por las fuentes árabes resultan tan lacónicas que no podemos deducir si el monarca empleaba Pamplona como base para una incursión en la vertiente sur del Pirineo, si tuvo que recuperar la plaza de manos vasconas o siquiera la situación general. Rodrigo habría partido de Toledo en primavera, hacia el mes de abril, de forma casi simultánea al desembarco de Tāriq en Calpe y el inicio del traslado de las tropas musulmanas por el Estrecho. La noticia de la invasión debió de obligarle a abandonar sus planes y tuvo que regresar a la capital forzando marchas, con las *scholae* y los efectivos montados de los miembros del Oficio palatino y del *Aula Regia*, el cuerpo cortesano más próximo al rey, vinculados a él por un juramento de fidelidad que los convertía en *fideles regis*.

Mientras tanto, las autoridades de la Bética reunieron un contingente provincial para enfrentarse a Tāriq no muy lejos de Algeciras, tal y como refiere Ibn ʿAbd al-Hakam:

> Cuando Tāriq pasó el estrecho, las tropas de Córdoba salieron a su encuentro, y les enardeció el ver lo reducido de los efectivos musulmanes. Atacaron y tuvo lugar una batalla encarnizada, en la que fueron derrotados los hispanos. Tāriq no cesó de perseguirles, hasta que consiguieron entrar en Córdoba.[1]

El *Imāma wal-siyāsa* e Ibn Habīb presentan a Teodomiro como el lugarteniente que, desde el sur del reino, informó a Rodrigo de la invasión de Tāriq: «han caído por nuestro país unas gentes que no sé si bajaron del cielo o si salieron de la tierra». La tradición de al-Rāzī afirma, por el contrario, que fue un sobrino de Rodrigo, llamado Banŷ, quien se enfrentó a la invasión. Puesto que el monarca visigodo había sido duque de la Bética y sus bases fundiarias se hallaban en esta provincia, la noticia resulta al menos verosímil. Una crónica castellana bajomedieval, basada en una traducción de la obra perdida de al-Rāzī, presenta al hijo de la hermana del rey como Sancho, «muy gran cavallero a maravilla e de muy buen cuerpo e muy bien fecho e muy bueno en armas».[2] Este nombre, muy común en la Edad Media hispana, tiene origen vasco, por lo que resulta inconcebible para un aristócrata godo. Los detalles que esta crónica tardía añade para hacer más vívido el relato, con los caballeros cristianos cargando en *lance couchée* y formando en haces, resultan anacrónicos y, aun así, refiere un detalle mencionado por las fuentes árabes. Los musulmanes persiguieron al ejército derrotado hasta caer la noche.

> E quando vino otro dia por la mañana, fizo Tarife venir ante si todo aquello que ovieran de la batalla; e non fallo cosa que algo valiese si non eran cavallos e armas. E fizo venir ante si todos los peones e dioles aquellos cavallos, e fizo cavalleros de aquellos peones de los mas dellos.[3]

Hasta entonces, la inmensa mayoría de las tropas de Tāriq habían sido peones. Sin duda, a causa de las dificultades de traer monturas del otro lado del Estrecho, pero esta victoria les habría permitido ampliar su exiguo cuerpo de caballería. Al igual que en el ámbito bizantino, podemos constatar la existencia de un sistema defensivo basado en tres niveles: una guarnición local que trata de contener una invasión en Algeciras, al duque de la Bética –o quien ejerciera

esta labor tras la coronación de Rodrigo– enviar un ejército provincial y, finalmente, la intervención del ejército de Toledo, la *ultima ratio regis*, ante lo que, sin duda, se trata de una operación a gran escala.

LA MARCHA HACIA LA GUERRA

El desembarco de Tāriq había tenido lugar en el mes *raŷab*, entre el 24 de abril y el 23 de mayo, aunque otras fuentes precisan que fue el 5 de *raŷab*, el 28 de abril. La batalla entre Rodrigo y Tāriq se libraría entre 28 ramadán y 5 *shawwāl*, esto es, entre el 19 y el 26 de julio. Durante estos tres meses, Rodrigo tuvo que recorrer más de mil kilómetros con sus tropas de élite, mientras que Tāriq aniquilaba a la hueste de Banŷ / Sancho y saqueaba la Bética a placer. A pesar del estado «tumultuoso» del reino, parece que el rey visigodo no tuvo problemas para marchar con su caballería gracias a la *annona* militar. Una vez en Toledo, Rodrigo hizo un llamamiento para una expedición pública:

> [...] e mando juntar todas las mas gentes que en su rreyno auia e que se guisasen para la batalla contra los moros, ca se entraban por España quanto podian. E fueron en poco tiempo juntados con el rrey don Rodrigo todos los que mas pudieron venir a su llamada, e se aparejaron bien, e salieron a buscar los moros.[4]

La ceremonia de la partida a la guerra está minuciosamente descrita en el *Liber ordinum*,[5] de modo que podemos reconstruir la ceremonia oficiada por Sinderedo, el obispo metropolitano. Una vez en la basílica pretoriense de Toledo dedicada a los apóstoles Pedro y Pablo, el monarca se postra ante el altar mientras el clero entona himnos dedicados al triunfo. El ejército está encabezado por los estandartes y un relicario dorado cruciforme que contiene un fragmento de la cruz en la que habría muerto Cristo, donada por el papa Gregorio I al rey Recaredo en el año 599. Se reparten los estandartes a quienes los portarán en batalla, un diácono alza la Cruz y se la entrega al obispo metropolitano, quien, a su vez, la pone en manos del rey y este en las del sacerdote que la llevará hasta el campo de batalla. El obispo despide a las cabezas de la hueste congregada con «en nombre de Nuestro señor Jesucristo, id en paz». Justo antes de marchar en paz hacia la guerra, montaba a caballo, el rey visigodo besa al obispo metropolitano y todo el contingente se pone en

marcha, precedido de los diáconos que, sosteniendo los estandartes, entonan: «¡Oh, Dios, nuestro Señor, poder de mi salvación protege mi cabeza el día de la batalla!». Mientras la hueste marcha hacia el sur, cruzando el puente romano, los religiosos entonan el himno litúrgico *In profectione exercitus*.

Ibn 'Abd al-Hakam describe a Rodrigo marchando a la batalla «sobre el trono real, conducido por dos mulas, con su corona, sus guantes y demás ropajes y adornos que habían usado sus antepasados»,[6] que reproduce el consabido cliché de presentar a los enemigos del islam exhibiendo un decadente boato, en marcado contraste con la austeridad de los guerreros musulmanes. Según los *Ajbār Maŷmū'a*, entonces Tāriq se dispone para la ansiada batalla:[7]

> Informado de los preparativos del enemigo, Tāriq escribió a Mūsà para pedirle refuerzos y para decirle que, gracias a Dios, había tomado Algeciras y que era el dueño de los alrededores de un lago, pero que al presente el rey de España marchaba contra él con un ejército al que no podría resistir. Mūsà que, después de la partida Tāriq, había hecho construir barcos y que ahora tenía muchos, le envió cinco mil soldados. Las fuerzas de Tāriq se elevaban entonces a doce mil hombres.

Hugh Kennedy considera que, para elaborar sus obras, los compiladores árabes pudieron contar con los registros del *dīwān* y, por tanto, sus cifras de los ejércitos califales podrían ser fiables.[8] Con respecto a la hueste de Rodrigo, la *Crónica Mozárabe* no cuantifica contingentes, por lo que dependemos por entero de la historiografía árabe. Ibn Habīb estima el ejército de Rodrigo en setenta mil hombres, el *Imāma wal-siyāsa* eleva la cifra a noventa mil caballeros y al-Rāzī nos habla de cien mil combatientes. Para los *Ajbār Maŷmū'a*, si esta cifra no fue mayor se debió a que entre los años 88 H (707) y 90 H (709) una plaga había asolado el reino y pereció la mitad de la población. Ya en el siglo XIV, al-Himyarī presenta a Rodrigo al mando de seiscientos mil jinetes. Como suele ser habitual en las crónicas de la Antigüedad y el Medievo, con el paso del tiempo, las cantidades se magnifican para ensalzar la trascendencia del choque y magnificar la victoria, o justificar la derrota, según el caso. Al carecer de registros fiables, cronistas y compiladores tomaban prestados guarismos de los textos sagrados, para que los hechos históricos evocaran otros de la tradición religiosa, o bien apelaban a la numerología con fines puramente simbólicos.

Isidoro de Sevilla consideraba el seis como un número perfecto, ya que, entre otras razones, la suma de sus factores 1, 2 y 3 da como resultado el original.[9] De este modo, 666 supone un símbolo de Satán, el número de versos del poema *O Dei Verbum* es sesenta y una de las cifras más habituales en las crónicas para los ejércitos enemigos será sesenta mil.

Resulta imposible que una sociedad «protofeudal» como la visigoda pudiera armar, movilizar y abastecer a un contingente de varias decenas de miles de hombres, a causa de la precaria demografía y logística de la época. En el siglo XIV, el historiador Ibn Jaldūn cuestionó tales excesos tan propios en la historiografía de su tiempo y consideró que un pueblo solo podía reunir y sostener las fuerzas bélicas que le permitiese su base socioeconómica. En su opinión, si los cronistas que presentan tales cifras las sometieran a un análisis racional, «no se encontraría en concreto ni la décima parte de lo que se enumera».[10] Desde principios del siglo pasado, la crítica moderna ha cuestionado los números de combatientes aportados por las crónicas empleando los mismos criterios. Un conocido ejemplo de refutación es la conclusión de Hans Delbrück de que, si asumiéramos los datos de Heródoto, el ejército persa de Jerjes que invadió Grecia en 480 a. C. debía de formar una columna de unos seiscientos setenta y dos kilómetros, de modo que, cuando la vanguardia se aproximaba a las Termópilas, la retaguardia aún no habría abandonado Susa.

Este revisionismo ha afectado en especial a los ejércitos de época tardoantigua y altomedieval. Las estimaciones modernas para el contingente romano en Adrianópolis, la gran batalla del Bajo Imperio, varían entre los quince mil soldados de Peter Heather y los treinta mil o cuarenta mil de Noel Lenski. La primera cifra resulta, a todas luces, demasiado baja y ha sido cuestionada por José Soto Chica.[11] Sin embargo, existen poderosas razones para apoyar tal revisión crítica, en un periodo caracterizado por una fuerte contracción poblacional. Timothy Reuter, señala el efecto catastrófico que habría creado a su paso un contingente carolingio de veinte mil hombres, que cuadruplicaría la población de París, si tuviera que abastecerse sobre la marcha.[12] En opinión de Guy Halsall, durante los siglos inmediatamente posteriores a la caída del Imperio romano en occidente, los ejércitos de

campaña de los Estados sucesores estarían formados por unos pocos millares de hombres, con cinco mil o seis mil guerreros el máximo aproximado, aunque en Germania, Escandinavia y Britania difícilmente pudieran exceder el par de millares. En el caso de reinos de mayores dimensiones y con una economía más desarrollada, como el imperio de Carlomagno, la inmensa mayoría de intervenciones militares estaría protagonizada por un reducido número de guerreros, a caballo y bien equipados, aunque ante amenazas de entidad se podrían movilizar cantidades mayores: «Para una campaña defensiva de corta duración, ante una amenaza muy grave, la convocatoria podría ser mucho más generalizada, lo que supondría un contingente bastante más grande que el acostumbrado ejército de campo móvil. En tales circunstancias, quizá pudieran alcanzar los 10 000 efectivos, o incluso más, aunque dicho ejército necesitaría dispersarse con bastante presteza».[13] En relación con la Edad Media Plena, caracterizada por un notable desarrollo demográfico iniciado en el siglo XI, Francisco García Fitz describe de este modo el consenso académico: «La imagen general de las fuerzas armadas medievales que actualmente resulta predominante es la de pequeños contingentes formados por centenares de guerreros o tal vez, en ocasiones, por unos cuantos miles. Un ejército de diez o quince mil hombres se considera de todo punto excepcional y pocos historiadores estarían dispuestos a admitir que en alguna ocasión ese número fuera realmente alcanzado por una hueste durante una batalla».[14]

Carece de sentido, por consiguiente, asumir que el reino visigodo pudiera reunir, movilizar y abastecer a veinticuatro mil o treinta mil hombres, tal y como propone Pedro Chalmeta, cuando ni siquiera el Imperio romano, con los colosales recursos fiscales de Egipto, África y Siria, pudo lograrlo más que en contadas ocasiones. Tampoco parecen razonables las estimaciones tan a la baja como las de Roger Collins, para quien siete mil quinientos hispanogodos supone una cifra exagerada y cree «más realista» reducirla a la cuarta parte.[15] De forma más sensata, Amancio Isla estima los efectivos de Rodrigo en unos doce mil o catorce mil hombres, un contingente algo mayor al que, a su juicio, habría reunido Wamba para sofocar la rebelión de Paulo.[16] Carecemos de datos objetivos para cualquier estimación de las fuerzas de Rodrigo, en un momento en el que su autoridad no era universalmente reconocida y quizá tuviera que

comprometer parte de sus recursos militares en guarniciones ante Agila II. Sin embargo, esta última cifra se encuentra dentro un rango ampliamente aceptado por los especialistas como posible dentro de esas circunstancias concretas.

El ejército de Rodrigo ha sido considerado una tropa «constituida, en su mayoría, por esclavos, quienes formaban las mesnadas privadas de los nobles, tal y como revela la ley militar de Ervigio. Mal armados, mal entrenados y carentes de espíritu militar, no lucharían con excesivo entusiasmo y serían los primeros en abandonar el combate, pese a lo cual cayeron en cantidad apreciable cuando el encuentro».[17] Difícilmente se puede afirmar que el contingente descrito por la ley ervigiana estuviera «mal armado»:

> [...] una parte de ellos protegidos con corazas (*zabis*) y lorigas (*lorici*), y la mayoría provistos de escudos, espadas, cuchillos (*scramis*), lanzas y saetas, y también unos cuantos con hondas y otras armas que quizá hayan recibido recientemente de su amo o señor.[18]

Hacia esta misma época, la *Lex Ribuaria*, un corpus legal de los francos ripuarios, establece el valor de una cota de malla en doce sueldos, el de un escudo y una lanza en dos y el de una espada en tres. En comparación, una vaca costaba un sueldo. Gracias a al-Tabarī sabemos que, cuando Qutayba ibn Muslim fue designado gobernador de Jorasán en 704, solo había trescientas cincuenta cotas de malla en una fuerza militar formada por cincuenta mil *muqātila* y maulas iranios. Tras la toma de Paykand en 706, las lorigas de malla se vendieron por setecientos dirhams, de ahí que estas armaduras pasaran de padres a hijos, a modo de reliquia familiar y en los textos se mencionen nobles árabes que empleaban la de los bisabuelos.[19] Un fenómeno similar se constata en el ámbito carolingio, donde la *brunia* o *lorica* aparece referida con frecuencia en los testamentos aristocráticos.[20] En el año 803, Carlomagno prohibió la exportación de *bruniae* fuera del reino y esta pauta se reprodujo en los capitulares, como el de Boulogne en octubre de 811.[21] Estos capitulares carolingios también establecen que aquellos individuos con al menos doce *mansi* poseyeran una y cualquiera que no la llevara consigo a una campaña se viera privado tanto de la armadura como del derecho a portarla. La *zaba*, tal y como la describe el *Strategikon* (I.2; VII.15), debía de ser aún más costosa que la cota de malla. Dado que una ley de Eurico equiparaba a siervos e individuos

libres encomendados (*buccellarii*) en los ejércitos privados,[22] la ley militar de Ervigio podría establecer el número de miembros de su séquito armado que debía aportar un noble en función de sus recursos humanos y la capacidad productiva de sus haciendas, cuantificada a partir del número de siervos. La idea de arrancar a un pechero de las labores del campo para entregarle una panoplia aristocrática resulta absurda, al igual que carece de sentido pensar que, en un contexto de supuesta fragmentación feudal, en el que las aspiraciones políticas de cada noble dependían de su capacidad militar, las mesnadas de los grandes magnates estuvieran compuestas por labriegos mal armados. Y si en algo se caracterizan las sociedades feudales era por estar extremadamente militarizadas.

Lo que resulta indudable es que, desde la desaparición de las últimas posesiones bizantinas en el mediodía hispano, hacia 625, y a pesar de las continuas conspiraciones por el trono, el reino visigodo apenas había conocido media docena de guerras dignas de tal nombre: la revuelta de Sisenando con apoyo de los francos; el alzamiento de Chindasvinto para hacerse con la corona; la rebelión de Froya en la Tarraconense con apoyo de los vascones; la sublevación de Hilderico en Nimes, circunstancia que Paulo aprovechó para proclamarse «rey oriental»; la fallida conspiración de Suniefredo contra Égica; una oscura mención en las crónicas asturianas a tres enfrentamientos con los francos en época de Égica; la victoria de Teodomiro tras el desembarco de la escuadra bizantina durante el reinado conjunto de Égica y Witiza; y algunas campañas contra los vascones. Aunque Amancio Isla[23] ha destacado la existencia de veladas alusiones a otras operaciones militares en documentos de finales del siglo VII, se trata de combates entre fuerzas reducidas de un alcance limitado. Un nivel de conflictividad armada muy alejado de las quinientas cuarenta y tres campañas militares documentadas en la Península, tanto musulmanas sobre territorio cristiano como cristianas sobre territorio musulmán,[24] entre la incursión de Abū Zur'a en 710 y la batalla de Alarcos en 1195; sin contar los conflictos entre reinos y condados cristianos, las disputas entre facciones árabes, bereberes y muladíes y las guerras intestinas de al-Ándalus. Todo ello constituía, en opinión de Roger Collins, «un estado de guerra casi permanente –que superaría– tanto por su magnitud como por su

intensidad a todo cuanto pueda encontrarse a lo largo de estos siglos en cualquier otro punto de la Europa occidental».[25] El juicio plasmado por Jiménez de Rada en el convulso siglo XIII de que el ejército visigodo estaba «desacostumbrado al manejo de las armas por el largo período de paz»[26] no puede ser más acertado y contrastaba con gran crudeza con unos contingentes califales que habían doblegado a las dos mayores potencias de la Antigüedad Tardía y no habían dejado de guerrear con éxito durante casi un siglo. Los bucelarios y sayones de Cantabria, Tarraconense y Septimania tal vez contasen con experiencia en incursiones y golpes de mano ante vascones, aquitanos y francos, pero la mayor parte de las guarniciones y los séquitos armados del reino visigodo había desempeñado unas labores que hoy consideraríamos policiales. Hacia el año 711, en toda Spania apenas habría hombres en edad de empuñar un arma que hubiese participado en una guerra y ciertamente nadie lo había hecho en una gran batalla a campo abierto.



Figura 77: Imagen del cerro del Castillo de Medina Sidonia. Denominada *fortissima civitas* en época visigoda, Assidona contaba con un *castellum* romano que ocupaba buena parte de la cumbre. Sobre él se construyó una alcazaba árabe de tapial y un castillo posterior por los duques de Medina Sidonia. (Fotografía del autor).

EL CAMPO DE BATALLA

Desde Toledo, Rodrigo tuvo que marchar hacia Córdoba, la capital de la Bética, para reunir a las mermadas huestes de la nobleza provincial. Tal vez allí recibió la noticia de la muerte de Banŷ / Sancho y el aniquilamiento de su ejército. Los hermanos de Witiza, Opas y Sisberto, acudieron con sus ejércitos en la fecha acordada; según Ibn al-Qūtiyya, acamparon en el arrabal de Secunda, en la ribera sur del Guadalquivir, extramuros, ya que no se atrevían a entrar en Córdoba por miedo a Rodrigo.[27] Este detalle, ausente en el resto de obras, responde a la intencionalidad del autor de distanciar a sus antepasados witizanos de Rodrigo y presentarlos como responsables, mediante su acuerdo con el califa, de la incorporación de al-Ándalus al Dar al-Islam. Aun así, las maquinaciones para fraguar la traición en el momento fatídico de la batalla, la

segunda gran felonía –esta vez real– que acarreó la «ruina de España», debían de haberse puesto en marcha.



Figura 78: La superposición de estructuras defensivas de distintas épocas en el castillo de Medina Sidonia evidencia la importancia estratégica del enclave. Sobre una fortaleza púnica, se construyó una romana en época republicana de grandes sillares con un foso en V (*fossa fastigata*) que después fue reforzada de forma más tosca. (Fotografía del autor).

Una vez reunidos los efectivos militares, el contingente hispanogodo tomó la Vía Augusta que pasaba por Écija (Astigi), Carmona (Carmo) y Sevilla (Spali) para bordear el lago Ligustino en la desembocadura del Guadalquivir y avanzar hacia el sur, a Medina Sidonia (Assidona). A lo largo del camino se les fueron sumando más efectivos. Asentada sobre un imponente cerro que domina el amplio corredor entre la bahía de Algeciras y la de Cádiz, Assidona en época tardoantigua se menciona como una *fortissima civitas*. Sobre esta cumbre, de trescientos metros de altitud, existía un *castellum* romano de sesenta metros en su lado mayor, cuyos muros estaban reforzados por torres y contrafuertes, además de un foso excavado en la roca de más de ocho metros de profundidad. Había formado parte del dispositivo fronterizo de la *provincia*

Spaniae de Constantinopla, hasta que, entre los años 571 y 572, Leovigildo arrebató Assidona a los imperiales y la convirtió en un enclave visigodo ante la Carteya bizantina,[28] por lo que las defensas debían de hallarse en relativo buen estado. El núcleo de población se extendía por la ladera occidental de la loma, desde donde se disfrutaba de una vista privilegiada de la ensenada de Cádiz, por lo que, desde el extremo sur de la fortaleza, Rodrigo pudo contemplar las montañas Transductinas.

El enfrentamiento armado entre Rodrigo y Tāriq en julio del año 711, popularmente conocido como la batalla de Guadalete, en realidad no tuvo lugar en el río Guadalete. La *Crónica Mozárabe* asegura que este enfrentamiento sucedió en los *Transductini promonturii*, el conjunto de sierras que rodea por el norte y noroeste la bahía de Algeciras. Las tradiciones de Ibn Sa'īd y al-Rāzī sitúan la contienda en la cora de Medina Sidonia y en las proximidades de un lago (*al-buhayra*) próximo a Algeciras, o en *Wādī lakko*, «el río del lago», con el segundo término como transliteración del latino *lacus*. Esta descripción cuadra con el río Barbate y la laguna de la Janda, un humedal de cuatro mil hectáreas situado al norte del municipio de Tarifa, desecado hacia mediados del siglo pasado para obtener tierras de uso agrario. La popularización del río Guadalete como lugar de la batalla tiene su origen en *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada, que, en el siglo XIII, menciona el lugar como *Vedelac* y que, a su vez, fue interpretado como Guadalete por los copistas posteriores y por el autor de la *Primera Crónica General* (1270-1274). El arabista Pascual de Gayangos, en su traducción de la obra de al-Maqqarī (1840), fue el primero en cuestionar tal localización. Una opinión seguida por Reinhart Dozy en sus estudios acerca de los *Ajbār Maŷmū'a* (1860), además de Emilio Lafuente (1867) y los hermanos José y Manuel Oliver Hurtado, quienes publicaron en 1869 un minucioso estudio con el elocuente título de *La batalla de Vejer o del lago de la Janda, comúnmente llamada del Guadalete*. A pesar de que esta ubicación más meridional fue defendida por el arabista Eduardo Saavedra en su *Estudio sobre la invasión de los árabes en España* (1891), Claudio Sánchez Albornoz postuló el *Vedelac* como el lugar de la batalla y su enorme prestigio académico ha oficializado la «batalla de Guadalete», aunque lo correcto sería «batalla de la Janda» o «batalla del Lago».

La laguna de la Janda constituía un enorme humedal de unas cuatro mil hectáreas que incluía las marismas del río Barbate, hasta sumar un total de siete mil. Este lago poseía un carácter estacional y de media no excedía los dos metros de profundidad, salvo el charco de los Ánsares, que llegaba a mantener agua todo el año. En verano, el humedal se disgregaba en un racimo de lagunas entre las que destacaba la de la Janda, que alfombraba una llanura de tupida vegetación, en algunas partes impenetrable, formada por bayuncos, aneas y paja castañuela. Durante siglos, estas especies vegetales han sido utilizadas por los habitantes de la comarca para diversas industrias artesanales y los característicos chozos, cabañas de madera y paja castañuela cuyo uso pervivió hasta principios del siglo XX y que, seguramente, caracterizaban el paisaje de época visigoda.

A partir de las breves menciones de las fuentes, podemos deducir que Tāriq había aguardado en torno a su base de Algeciras en lugar de sacar partido a la victoria y adentrarse en el reino, o retirarse al otro lado del Estrecho con el botín obtenido. Solicitó a Mūsà cinco mil hombres como refuerzo y, ante la llegada de Rodrigo, sin duda, dispuso a su hueste de doce mil efectivos sobre una posición defensiva. Una vez más, la realidad de los hechos refuta la extendida creencia de que esta campaña supuso una sucesión de razias que fueron ganando entidad hasta desembocar en la conquista de todo un reino. Más bien describe un comandante veterano con un meditado plan de batalla. Aquello era, sin lugar a dudas, una operación de conquista y Tāriq buscaba de forma activa una batalla a campo abierto.

En uno de los dos breves relatos de la batalla aportados por Ibn ʻAbd al-Hakam, se afirma que «Rodrigo fue al encuentro de Tāriq cuando este se encontraba en la montaña».[29] Este monte parece referirse a Ŷabal Tāriq, Gibraltar. Sin embargo, sin duda, el caudillo musulmán debió de ocupar con su hueste alguna posición elevada al norte o noroeste del conjunto de sierras que rodea la bahía de Algeciras. El lugar elegido debía de controlar la ruta de acceso más viable para que un ejército cruzara las montañas y accediera al mejor puerto natural del Estrecho. Tanto al-Rāzī como Ibn Sa'īd aseguran que Rodrigo murió ahogado, por lo que cabe suponer la proximidad de la laguna al campo de batalla y porque, además, esta dio nombre al combate.

Los mejores itinerarios para que un contingente medieval cruzase las montañas Transductinas los aportan la batalla del Estrecho (1274-1350), una sucesión de operaciones militares en las que el reino de Castilla disputó el control de este estratégico territorio a los nazaríes y los benimerines norteafricanos. En cinco ocasiones, el rey Alfonso XI marchó desde Sevilla al mando de una hueste hacia la bahía de Algeciras y el campo de Gibraltar: en 1333, en 1340 –para librar la célebre batalla del Salado–, dos veces más en 1342 y una última en 1349. La primera vez que Alfonso XI marchó desde Medina Sidonia hasta Algeciras, en junio de 1333, tomó una calzada que pasaba por Alcalá de los Gazules y corría paralela al río Palmones, después acampó junto al río Guadarranque, en el actual término municipal de Los Barrios, y durante dos meses asedió el Peñón. Un itinerario muy similar al de la actual autopista A-381. En el resto de campañas, el ejército castellano pasó por Medina Sidonia y Benalup para cruzar el río Barbate y el paso de Puertollano hasta Tarifa, es decir, la misma ruta tomada por Sancho IV en 1292 para conquistar la ciudad. Flanqueado por las sierras de Saladaviciosa y Saladavieja, tanto al sur como al norte, Puertollano supone un enclave estratégico esencial para la defensa de Tarifa. Una vez asentadas en la ciudad más meridional de la Península, las tropas de Alfonso XI marcharon hacia Algeciras a través del camino que cruzaba la sierra, con un trazado similar al de la carretera N-340. Tan solo en 1340, durante la campaña del Salado, la hueste castellana llegó a Tarifa por el puerto situado al oeste de Facinas, a causa de la presencia del ejército musulmán. En el resto de ocasiones, lo hizo por un camino paralelo a la actual carretera CA-9210.[30]



Figura 79: Las montañas Transductinas desde la parte meridional del *castellum* de Medina Sidonia. (Fotografía del autor).

El *Libro de la montería* de Alfonso XI menciona esta ruta como el «camino vieio que ua de Algezira a Tarifa», en clara alusión a la calzada romana descrita por el *Itinerario de Antonino* n.º 6 que unía Carteya, Porto Albo, Mellaria, Baelo Claudia, Baesippo y Mercablum.[31] Para conocer los caminos gaditanos de época islámica contamos con el geógrafo ceutí al-Idrīsī (*ob*. 1172), pues en dos de sus obras describe las calzadas que unían Algeciras con Sevilla. En su *Nuzhat al-Mutāq* menciona dos caminos, uno por la costa y el otro por el interior. El trayecto del litoral parece corresponderse, a grandes rasgos, con el *Itinerario de Antonino*: «De Algeciras a los bancos de arena que se encuentran en el mar y de allí a la desembocadura del río Barbate, 28 millas». La ruta por el interior la expone en este texto y en otra obra titulada *Uns-al-muhaŷ*, escrita con posterioridad:

> De Algeciras a al-Rataba hay dieciocho millas, a la alquería de al-Aba cuatro millas, al río Barbate hay seis millas, a la alquería de Fisana hay diez millas, a Medina Sidonia hay siete millas; de Medina Sidonia a Bakkat Q.m.rat hay doce millas, a Guadalete hay doce millas, a la ciudad de Jerez hay cuatro millas.[32]

La alquería de Fisana o Faysana ha sido identificada con la localidad de Facinas, situada en la falda de la sierra de Fates, por lo que sería el mismo camino empleado por los ejércitos de Alfonso XI en las dos campañas de 1342 y en la de 1349. La principal objeción a esta reconstrucción del itinerario interior de al-Idrīsī es que sitúa Fisana / Faysana entre el Barbate y Medina Sidonia y Facinas se encuentra antes de ese río desde Algeciras. También se ha propuesto que Fisana se corresponda con el topónimo Calatrava, ya que una crónica árabe anónima, el *Dhikr*, menciona la ciudad de Blasana, próxima a Medina Sidonia, frente a un gran cerro con una cueva, por lo que sería el yacimiento de Las Mesas de Algar, con niveles de ocupación desde la Antigüedad al Medievo.[33] En este caso, lo que no cuadra son las distancias citadas por al-Idrīsī. Es posible que nos hallemos ante algún error de un copista.

José Soto Chica, Eduardo Kavanagh y Francisco Jiménez han propuesto que Tāriq acampase junto al cerro de la Torrejosa, una cumbre de forma cónica cubierta de alcornoques a unos cinco kilómetros de Facinas, en las últimas estribaciones occidentales de la sierra de Saladaviciosa.[34] Este enclave domina la confluencia de dos valles, el de Ojén y el de Puertollano, que conducen, respectivamente, a Algeciras por el puerto de Ojén y a Tarifa por la ruta frecuentada por las huestes de Alfonso XI. En la cima de la Torrejosa aún existe una torre medieval que controlaba visualmente los dos valles y la explanada donde se halla la laguna de la Janda. De la cercana Facinas surgía el camino real que conducía a Medina Sidonia. Según esta hipótesis, la batalla entre Rodrigo y Tāriq se habría librado a unos doce kilómetros al noroeste del campo de batalla del Salado (1340).

Por consiguiente, las dos alternativas para el campo de batalla consisten en algún cerro situado en torno a la ruta de la autopista A-381, al norte de Sierra Blanquilla y la sierra de Montecoche, por donde debía de pasar una calzada que cruzaba el Barbate por un puente romano próximo a Alcalá de los Gazules. O bien cerca del cerro de la Torrejosa, donde habría algún puesto de control musulmán, como sugieren Soto Chica y Kavanagh. La proximidad a la laguna de la Janda otorga mayor peso a esta última posibilidad.

De ser así, la ruta del avance del ejército hispanogodo habría sido por una calzada entre la laguna y las montañas que la flanqueaban. Aunque el enfriamiento climático de la Tardoantigüedad, que trajo un severo descenso de las precipitaciones, unido a la sequedad de la estación estival, habrían hecho que en el mes de julio la superficie del humedal se redujera bastante, este tipo de acciones militares siempre son arriesgadas. Un paradigma clásico es la emboscada de Aníbal al ejército romano de Flaminio que marchó por una calzada entre el lago Trasimeno y unas colinas donde el general cartaginés apostó a sus hombres. Buena parte de los legionarios perecieron ahogados tras el ataque de los mercenarios galos e hispanos en 217 a. C. Las batallas de Qādisiya y Yarmuk (636) muestran los peligros de desplegar las tropas ante un ejército islámico al tener un curso de agua a la espalda.

CONSIDERACIONES TÁCTICAS

En general, la literatura *futūh* apenas aporta descripciones de batallas que no sean hipérboles, anécdotas moralizadoras o clichés literarios; son los combates entre facciones árabes, como los omeyas contra los jariyíes, los que nos proporcionan detalles de tipo táctico. Aunque los autores de este tipo de obras históricas suelen trasladar al pasado los usos militares de su tiempo, por lo que debemos ser cautos, nos permiten deducir ciertos fundamentos del arte de la guerra de época omeya. Los *furusiya al-harbiya*, tratados militares árabes, parece que adquirieron gran difusión hacia el siglo XI y mezclan la tradición árabe con la irania y la turca, esta última de creciente importancia a partir de esa época. El ejemplo más antiguo conservado procede del siglo IX, una obra de Abu Sa'id al-Harthami que nos ha llegado a través de una versión resumida de época fatimí. Entre otras cuestiones, describe una treintena de modos de desplegar un ejército, las partes que lo conforman y qué equipo militar es necesario.[35] A principios del siglo X, el *Taktica* del emperador León VI describe los modos de lucha de distintos pueblos, entre los cuales figuran los árabes.

Al-Harthami aconseja escoger como lugar de acampada un emplazamiento elevado, con una colina o un río que proteja alguno de los flancos. En general, existe una larga tradición árabe de buscar alguna colina detrás de la posición de

batalla para evitar ataques por la retaguardia.[36] En caso de una amenaza seria, el campamento ha de estar rodeado por una fosa, para crear un perímetro defensivo con dos o más entradas defendidas por arqueros y tropas de caballería.[37] Las fuentes árabes utilizan el término *jandaq*, de origen persa, para referirse a toda zanja excavada con fines defensivos; con este nombre se conocen las defensas de tierra que Mahoma hizo construir para cerrar los accesos al valle de Medina en 627 durante la célebre batalla de la Trinchera. Lo cual otorgaba a esta práctica militar un marcado carácter simbólico de naturaleza religiosa. Hugh Kennedy cree que el perímetro defensivo de los campamentos árabes poseía una planta rectangular y estaba formado por una fosa y un terraplén con la tierra excavada, además de piedras y ramas clavadas apuntando al exterior, y contaba con dos o cuatro entradas.[38] Este sistema, de probable origen romano o sasánida, resulta similar a los modelos descritos por Polibio, el Pseudo-Higinio o el mismo *Strategikon* (XII.22). Los propios soldados excavaban el *jandaq*, aunque algunos ejércitos islámicos contaban con zapadores profesionales (*fa'ala*) y, al menos en época abasí, el perímetro defensivo podía estar reforzado con abrojos en el exterior. Al-Harthami considera recomendable organizar una guardia montada, conocida como *darraja*, que patrulle por el exterior de las defensas durante la noche.[39]

No es fácil determinar hasta qué punto este sistema de castramentación militar árabe había sido asumido por el ejército de Tāriq, aunque los bereberes acostumbraban a defender sus campamentos con parapetos hechos de piedras, ramas e incluso bestias de carga. Procopio menciona esta práctica ya en el siglo VI, cuando describe a los moros formando un círculo defensivo con los camellos,[40] y las crónicas posteriores presentan a almorávides y almohades fortificando los campamentos con barreras formadas por piedras, ramas, bagajes y animales de carga. Las *Siete Partidas* de Alfonso X denominan «muela» a este recurso defensivo y «corral» o «cerca» a aquella más robusta destinada a defender al caudillo que dirige el combate. El famoso ejemplo es el palenque de Muhámmad an-Násir en las Navas de Tolosa, defendido por los feroces *imesebelen*.[41]

LA BÚSQUEDA DE LA BATALLA

Un discurso apócrifo del ulema egipcio Ibn Wahb (*ob*. 813), atribuido a Tāriq poco antes del combate, pone en su boca estas palabras dirigidas a sus hombres: «¿Hacia dónde vais a huir si tenéis el mar detrás y al enemigo enfrente? Por Alá, no os queda más que la firmeza y la perseverancia».[42] *Se non è vero, è ben trovato*. Es probable que Tāriq buscara motivar a sus hombres negándoles cualquier posibilidad de retirada. El *Fath al-Andalus* incluso le atribuye la quema de los barcos que les habían traído a Spania, al igual que, ocho siglos después, habría hecho Hernán Cortés en Veracruz poco antes de iniciar la conquista del Imperio mexica. Aunque, en realidad, el conquistador extremeño hizo encallar las naves para desmantelar el aparejo, que fue reutilizado en los bergantines del sitio de Tenochtitlan. En el caso de la hueste de Tāriq, este recurso ya no era necesario, dada la imposibilidad de una retirada ordenada a sus bases de África a causa de la escasez de barcos.

Al igual que Sa'd ibn Abī en la jornada de Qādisiya (636), o que Jālid ibn al-Walīd antes de la de Yarmuk (636), o que 'Amr ibn al-Ās en las acciones previas a Heliópolis (640), o que 'Abd Allāh ibn Sa'd en la campaña de Sufetula (647), el principal objetivo de Tāriq era librar una batalla campal, lo cual suponía jugárselo todo a una carta. Esto iba en contra de la doctrina militar de la época, plasmada en tratados como el *Epitome* de Vegecio, el *Strategikon* o el *Taktika* de León VI. Redactada hacia finales del siglo IV, la obra de Flavio Vegecio intenta condensar la tradición militar romana y ejeció una enorme influencia en el arte de la guerra medieval. Es en el Libro III donde resume los principios de su filosofía:

> Una confrontación abierta se dirime en dos o tres horas de lucha, tras lo cual se esfuman todas las esperanzas del bando vencido. Por ese motivo se deben barajar todas las posibilidades, se debe intentar cualquier plan, se debe hacer cualquier cosa antes de llegar a ese recurso extremo.[43]

Vegecio considera preferible «doblegar al enemigo mediante el hambre, las incursiones por sorpresa y el terror, que en una batalla donde el azar tiende a influir más que el coraje–[44] porque en la guerra– una sola es el arma más importante: que tu tengas alimento suficiente, y que a los enemigos les abata la indigencia».[45] La estrategia vegeciana se basa, por tanto, en la logística y refleja la escasa productividad de la agricultura de las sociedades premodernas, las

dificultades para el acopio y el transporte de provisiones y los patrones estacionales tanto de las cosechas como del forraje silvestre disponible para los caballos. En consecuencia, las operaciones militares han de realizarse en territorio enemigo y abastecerse sobre el terreno, para, además, mermar los recursos del adversario.[46]

Redactado a principios del siglo VII, el tratado bizantino titulado *Strategikon*, dedica el Libro VII a exponer sus fundamentos y en el prólogo afirma taxativamente:

> Intentar simplemente dominar al enemigo a campo abierto, cuerpo a cuerpo y cara a cara, aun cuando tú parecieras vencer, es una empresa muy arriesgada y puede resultar un serio perjuicio. Aparte de una extrema emergencia, es de insensatos intentar ganar una victoria que resulta muy costosa y que solo conlleva una gloria vacía.[47]

Su autor, probablemente el general Filípico, compara la guerra con la caza, donde la clave reside en la exploración, la espera, acechar y rodear a la presa, junto con otras estratagemas. Por último, el emperador León VI condensa la filosofía militar bizantina de su tiempo en el Libro XX de su *Taktika*:

> Es bueno dañar al enemigo mediante el engaño o las incursiones, o por el hambre; y seguir dañándole por largo tiempo mediante ataques frecuentes y otras acciones. Pero no le desafíes a una batalla a campo abierto. Porque, en gran medida, la suerte representa un papel más importante que el valor demostrado.[48]

Los Estados tardoantiguos poseían unas estructuras políticas extremadamente débiles y una severa derrota, en un enfrentamiento donde concentraban todos los recursos militares, amenazaba su propia existencia. A las dificultades de reunir un nuevo ejército, a causa de la precaria demografía, se sumaba el hecho de que las labores militares recaían, la mayoría de las veces, sobre una reducida élite social, ya fuera una aristocracia protofeudal o un ejército profesional como el romano. Dado que las grandes batallas se caracterizaban por una enorme desproporción de bajas entre vencedor y vencido, una derrota constituía un enorme desastre que amenazaba a las ciudades y comarcas de un amplio territorio, las cuales se veían forzadas a capitular.

Esta filosofía de rehuir la batalla resulta antagónica a los principios formulados por Carl von Clausewitz a principios del siglo XIX: «la directa

aniquilación de las fuerzas enemigas debe ser siempre la principal consideración».[49] Esta consigna, muy propia de la guerra de época moderna, puede reflejar la dinámica de buena parte de los conflictos bélicos del periodo clásico. Para Victor Davis Hanson el combate cara a cara entre falanges, empleado por los griegos para resolver las disputas entre ciudades-Estado, estaba concebido para limitar el alcance y la duración de los conflictos y la disrupción económica que causaban. El choque entre hoplitas constituía una lucha entre pequeños terratenientes que, de mutuo acuerdo, deseaban poner límites a los estragos de la guerra. Una vez convertida en potencia, Roma también aplicó una filosofía clausewitziana. La búsqueda de batallas a campo abierto, donde la mayor disciplina, la superioridad táctica y la mejor organización romanas les otorgaban una ventaja manifiesta, resultó una constante durante la República y el Alto Imperio, salvo contra pueblos que habitaban en territorios ásperos. El enorme potencial demográfico de Italia les permitió reponerse a desastres sucesivos como Trebia, Trasimeno y Cannas para, finalmente, vencer a Cartago. La crisis del siglo III, el retroceso económico y demográfico del Bajo Imperio y el auge de los pueblos del *limes* renano-danubiano, cambió esa situación de raíz y la estrategia vegeciana acabó por imponerse.

En las caóticas batallas de la Alta Edad Media, el resultado podía ser fruto del azar, de una información táctica errónea, de unas órdenes mal entendidas, de la siempre fluctuante y caprichosa moral del combate, de actos de indisciplina, de rumores irracionales… Los reyes acostumbraban a participar en el combate y su muerte podía condicionar de forma dramática el desenlace y, con ello, el destino de todo un reino. La muerte de Harold Godwinson a causa de una flecha en Hastings inclinó la balanza en favor de los normandos y marcó un hito en la historia inglesa. Incluso Clausewitz, en su primer libro,[50] reconoce que:

> [...] desde el principio, el factor absoluto, el llamado matemático, no cuenta con ninguna base segura en los cálculos del arte de la guerra. De entrada, nos hallamos ante un juego de posibilidades y de probabilidades, de buena y de mala suerte, que hace acto de presencia en todos los hilos, grandes o pequeños, de su trama y es el responsable de que, de todas las ramas de la actividad humana, sea la guerra la que más se parece a un juego de cartas.

El símil no puede ser más acertado. Un buen general puede jugar sus bazas mejor que un adversario inexperto, pero siempre puede tocarle una mala mano. Una vez completados los preparativos, desplegados los hombres y repartidas las órdenes, en un enfrentamiento armado del Medievo apenas había capacidad para corregir el desarrollo del combate, salvo el uso de un cuerpo de reserva. La batalla se convertía en una bestia con voluntad propia y, en palabras de don Juan Manuel (*ob*. 1348), «en adelante no hay otro seso ni otro acaudillamiento, sino la voluntad de Dios y lo que hicieran los buenos», esto es, el coraje individual.[51]

A la pérdida de recursos militares en caso de derrota, para agravar las consecuencias se sumaba la precariedad de las fortalezas del Alto Medievo. El fenómeno conocido como *incastellamento* y la difusión de las fortificaciones con altos muros de piedra, entre los siglos X y XI, posibilitó que una reducida guarnición pudiera defender una plaza con éxito y sacar partido de las dificultades de los sitiadores para movilizar máquinas de asedio y de la temporalidad del servicio militar, que les obligaba a abandonar el cerco pasado un tiempo. Esta primacía de los medios defensivos sobre los ofensivos en la poliorcética hizo que, durante la Edad Media Plena, la guerra tornara en una interminable sucesión de asedios junto con cabalgadas para asolar el territorio enemigo.[52] Tras el desastre de Alarcos en 1195, la «tierra de nadie» entre Castilla y al-Ándalus retrocedió hasta el Tajo, los almohades se presentaron ante las puertas de Toledo, pero la red de fortalezas y la militarización de la sociedad –gracias a las milicias de los concejos–, permitió defender la frontera. Nada de eso existía en 711. La mayor parte de la población del reino visigodo vivía desarmada y los castillos, construidos con terraplenes y empalizadas, podían ser expugnados con facilidad; las colosales murallas de época romana apenas podían defenderse de un modo eficaz porque contaban con exiguas guarniciones. Librar una batalla campal suponía jugarse el destino de todo un reino a una sola carta e incluso los árabes acabaron asumiendo la estrategia vegeciana.

Por tanto, la pregunta que queda abierta es: ¿por qué Rodrigo aceptó librar una gran batalla cuando esto contradecía la filosofía militar imperante? Para Francisco García Fitz, la inmensa mayoría de batallas medievales no se

producía a consecuencia de una decisión previa. Existían cuatro situaciones que podían desembocar en un combate a campo abierto: cuando una guarnición cercada no podía soportar el sitio y se veía forzada a emprender una salida; si un ejército acudía en auxilio de una plaza asediada; si una hueste salía al paso de una algarada que devastaba su territorio; y, por último, cuando los líderes deseaban atajar una invasión y no tenían intención de hacerse fuertes en enclaves fortificados.[53] En virtud de la estrategia vegeciana, la forma más simple de rechazar una invasión consistía en una contraofensiva en territorio enemigo, para forzarlo a regresar a sus bases. Contra Tāriq este recurso era imposible. Otra opción consistía en la mera amenaza del combate: la presencia de un contingente superior podía desencadenar la huida de la hueste invasora, o bien forzar una retirada negociada a cambio de una suma. Si nada de esto sucedía, aún se podía desplazar el ejército cerca de donde se hallaba el adversario, para mermar su moral y sondear la voluntad de lucha, mostrando extremada prudencia. Si, por casualidad, estupidez o error de cálculo, este aceptaba luchar en tales condiciones, cuando uno contaba con la ventaja del terreno o del número, se le podía derrotar sin asumir demasiados riesgos.

En la búsqueda de la batalla también aparecían en escena factores culturales. En el reino visigodo imperaba una concepción providencialista acerca de la guerra, en virtud de la cual el desenlace de una contienda suponía una manifestación de la voluntad divina. Para Julián de Toledo (*HW* 30), una guerra significaba una prueba (*examen pugnae*) y una sentencia de Dios (*iudicium belli*). Por tanto, la victoria de Wamba sobre el rebelde Paulo «no debe pensarse que haya ocurrido sin intervención del justo juicio de Dios».[54] Esta opinión ya había sido expresada por Juan de Biclaro al narrar la victoria del *dux* Claudio sobre los francos en Carcasona.[55] Los imperativos del honor exigían respuestas inmediatas y contundentes ante cualquier agresión, de acuerdo con la ley del talión. Tal vez estuvieran presentes en las decisiones de un Rodrigo necesitado de prestigio y legitimidad, tras ceñir la corona de forma violenta. En especial si Tāriq empleaba como recurso la devastación sistemática del territorio a principios del verano, justo antes de la cosecha, lo que privaba a la población de cualquier sustento cuando estaban a punto de agotarse las reservas de alimentos del año anterior. Al igual que había ocurrido en los

prolegómenos de la batalla de Qādisiya. La decisión de Sa'd ibn Abī de devastar el Sawād, en territorio persa, desencadenó tensiones entre esta facción, liderada por Yazdegerd III, y la aristocracia parta, cuya cabeza visible era el comandante Rostam. Ante la advertencia de las autoridades del Sawād de que «si la ayuda tarda en llegar, nos rendiremos», la estrategia vegeciana defendida por Rostam, basada en maniobras de desgaste, no logró imponerse y Yazdegerd le forzó a librar la batalla a campo abierto que su enemigo deseaba.[56] Dado que las bases de poder de Rodrigo se hallaban en la Bética, este conjunto de factores pudo condicionar su decisión de desplegar el ejército ante el de Tāriq.

EL EJÉRCITO HISPANOGODO

Apenas contamos con detalles en relación con el desarrollo de la batalla del Lago. Ibn 'Abd al-Hakam asegura que «los musulmanes no dejaron de emplear la espada durante tres días» y las tradiciones de al-Rāzī e Ibn Sa'īd encuadran los combates entre el 19 y el 26 de julio. No sería inusual que, en esta época, una batalla se prolongase durante varias jornadas, o que el combate estuviera precedido de escaramuzas y tanteos previos, en especial si Tāriq no estaba dispuesto a abandonar una posición ventajosa y Rodrigo no quiso arriesgarse a combatir en condiciones adversas. Las acciones bélicas de la batalla de Poitiers (732) se prolongaron durante una semana. Asimismo, cabe la posibilidad de que la tradición islámica dilatara el número de días para ampliar la magnitud de la contienda, al igual que con las tropas de Rodrigo.

El despliegue del ejército hispanogodo debió de realizarse con los peones en formación de tres cuerpos, precedidos de arqueros, honderos y *fundibulatores* que, tras hostigar al enemigo con arcos, hondas y fustíbalos, se retirarían tras la infantería de línea. La caballería, compuesta por las *Scholae*, los séquitos de los *fideles regis* y los bucelarios de la aristocracia bética, aguardaba tras esta formación, con especial presencia en las alas, donde se hallaban las tropas de Oppas y Sisberto. Buena parte de la infantería estaba organizada en *thiufas* de mil hombres mandadas por un *thiufadus*, cada una formada por dos *quinquegentaniae* de quinientos combatientes al mando de un *quinqentarius*, compuestas, a su vez, por cinco centurias, cada una dirigida por un *centenarius*.

Combatían en una formación hoy conocida como «muro de escudos», que las fuentes latinas de la época denominan *acies*, *phalanx* o *testudo*, como Amiano Marcelino en la descripción de la batalla de Ad Saelices (377) entre godos y romanos.[57]

El *testudo*, la famosa «tortuga» romana, había sido una formación compacta en la que los legionarios formaban una techumbre con los escudos, cubierta por el frente y, en ocasiones, por los costados, con un fin puramente defensivo o para aproximarse a la muralla de una fortaleza asediada. En época tardoantigua, este término suponía un cultismo desprovisto de significado original, cuyo equivalente bizantino era el *fulcum* o *foulkon*.[58] Juan Asser (*ob*. 909) emplea la expresión *cum densa testudine* para describir al ejército de Alfredo el Grande ante los daneses en Edington,[59] una formación denominada *bordweall* en anglosajón y *skjaldborg* en antiguo nórdico. Suponía el despliegue estándar de la infantería durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media, incluso entre las legiones de época tardía: una sencilla falange en la que, en primera línea, se disponía a los combatientes mejor armados y en las posteriores aquellos sin armaduras. A pesar de la imagen popular de guerreros combatiendo con espadas, esta arma, revestida de un enorme prestigio y simbolismo, suponía una segunda opción, a la que se recurría una vez inutilizadas las armas enastadas.

El escudo propio de la Alta Edad Media europea poseía forma circular y estaba fabricado con tablas de tilo o coníferas encoladas en los cantos y forradas de piel cruda, con un orificio central donde se fijaba un asa, protegida en su cara exterior por una cúpula de hierro, a la que los romanos denominaron *umbo*. Los ejemplos arqueológicos de tablazones suelen contar con un diámetro variable entre ochenta y noventa centímetros, un grosor de entre seis y diez milímetros y, cuanto mayor es la primera medida, la segunda tiende a disminuir de forma proporcional, sin duda para evitar un peso excesivo.[60] En el muro de escudos, los guerreros formaban una línea en la que cada defensa se solapaba a la anterior, de forma que a la fuerza de cada hombre se sumaba la de sus compañeros, reforzada por el empuje de las filas posteriores. Si el muro de escudos perdía cohesión en algún punto, corría el riesgo de fragmentarse, lo cual era casi sinónimo de derrota. Por ello, la formación tenía que contar con

una profundidad de, al menos, cinco u ocho líneas. Tras ellos, se desplegaban los arqueros y honderos, que arrojaban los proyectiles por encima en parábola; de los ostrogodos, Procopio dice que «sus arqueros entran en batalla a pie y cubiertos por los hombres con armamento pesado».[61] El muro de escudos suponía una formación rígida y muy poco flexible que, no obstante, permitía obtener un frente de batalla sólido a partir de unos contingentes heterogéneos, formados por efectivos de diversa procedencia que, la mayoría de las veces, jamás habían combatido o entrenado juntos. Esta disposición resultaba vulnerable a cualquier maniobra de flanqueo y, para proteger los costados, se situaba a la caballería y los escaramuzadores. De las crónicas se desprende que la clave residía en mantener la línea y la cohesión durante la aproximación al enemigo.[62]

En las batallas de Ad Saelices y Adrianópolis, entre godos y romanos, Amiano Marcelino no establece ninguna distinción entre sus formaciones y tácticas de infantería. El choque entre ambos contingentes iba precedido de intercambios de proyectiles y se hacían diversas acometidas y acciones de tanteo, tal y como relata en Adrianópolis: «las líneas chocaron entre sí como lo hacen las proas de dos navíos de guerra y sus avances alternativos parecían los vaivenes de las olas del mar».[63] Los combates debían de ser mucho más conservadores de lo que Hollywood nos ha hecho pensar. En opinión de Clausewitz, la inmensa mayoría de las bajas en un combate se producía durante la persecución a un enemigo a la fuga, una vez que rompía la formación. Décadas después, el teórico militar Ardant du Picq afirmó que «el combate cuerpo a cuerpo no existe; de cerca, se produce esa carnicería ancestral en la que una fuerza golpea a otra por la espalda»; las cargas a bayoneta de su época solo eran un medio de aterrorizar al enemigo y forzarle a huir.[64] Solo si este se veía rodeado y sin posibilidad de retirada, lucharía hasta el último aliento. Por tal motivo, los tratados de la Antigüedad y del Medievo insisten en no cortar la vía de escape a un adversario derrotado.



Figura 80: Yelmo de tipo Baldenheim hallado en el río Saona cerca de Trévoux, Francia. Esta tipología de casco supone una suntuosa variante del *spangenhelm*, de la que se han hallado más de una veintena de ejemplares por toda Europa. La gran similitud de los hallazgos sugiere un taller centralizado y la decoración con vides y pavos reales apunta a un origen bizantino. Este yelmo podría haberse difundido entre los reinos germánicos como presentes diplomáticos, entre los siglos VI y principios del VII. (The Metropolitan Museum of Art of New York).

Al describir la rudimentaria falange empleada por los germanos del primer siglo de nuestra era, Tácito señala que la mayor desgracia para un guerrero suponía perder su escudo en batalla. A pesar de los cínicos versos del poeta-guerrero Arquíloco de Paros, para quien arrojar esta pesada defensa y huir no suponía un descrédito, la expresión espartana «vuelve con tu escudo o sobre

él»[65] parece haber sido una constante en cualquier falange. Sin duda, entre los visigodos imperaba una mentalidad análoga. Para el experto en psicología militar Dave Grossman: «el factor principal que motiva a un soldado a hacer las cosas que ningún hombre en su sano juicio quiere hacer en combate (es decir, matar y morir) no es la fuerza de la autopreservación, sino un poderoso sentido de responsabilidad hacia sus camaradas en el campo de batalla».[66] Al combatir codo con codo, los integrantes del muro de escudos no solo podían mantener más fácilmente la línea de batalla, sino que, además, se reformaba entre ellos el espíritu de grupo. El muro de escudos no solo constituía una empalizada portátil, sino también una barrera psicológica para el combatiente.

Se ha debatido la densidad que pudo tener el muro de escudos. En el modo de lucha romano, el espacio entre legionarios resultaba de vital importancia, como quedó de manifiesto tras el movimiento de pinza de Aníbal en Cannas. Según Polibio, el espacio ideal ocupado por un legionario debía ser un cuadro de seis pies romanos (1,8 x 1,8 m), mientras que Vegecio considera que cada uno debería abarcar un frente de tres pies (0,9 m) y que, entre cada fila, debía existir una distancia de siete (2,1 m) para poder luchar con comodidad.[67] La falange griega suponía una formación más compacta y las representaciones artísticas del muro de escudos, desde las miniaturas carolingias hasta las estelas nórdicas, muestran los escudos solapándose. En su tratado sobre la falange macedónica, Asclepiodoto menciona una formación en orden abierto, en la que los hoplitas tenían 1,96 metros por cada lado, una densidad intermedia y un orden de «escudos bloqueados» (*synaspismós*) con cada hombre y fila separados por treinta centímetros. Una vez formado este orden compacto, la falange cargaba contra el enemigo en un choque frontal llamado *othismos*. Es muy probable que con el muro de escudos sucediera algo similar y que la densidad de la formación también estuviera condicionada por las irregularidades del terreno. Sin embargo, Amiano describe cómo, en Adrianópolis, en el bando romano, «las tropas estaban tan apiñadas que los hombres apenas podían blandir sus espadas o mover sus brazos».[68] El apiñamiento causado por una acción envolvente del enemigo podía resultar fatal.

Aunque, sin duda, la caballería constituía el recurso militar más efectivo del reino visigodo, Procopio presenta como una debilidad propia de los jinetes ostrogodos no emplear arcos de tipo compuesto, solo lanzas y espadas.[69] A causa de ello, según el *Strategikon* (XI), «en los enfrentamientos entre tropas de caballería, se ven dificultados por terrenos escabrosos y boscosos». La lanza otorgaría ventaja a los jinetes en el llano, mientras que el arco resulta más útil en un terreno abrupto. Las distintas fases de una batalla en la que participase un contingente visigodo quedan plasmadas de forma arquetípica en un pasaje del *Cantar de Valtario*, poema épico protagonizado por un noble visigodo del reino de Tolosa, redactado en el siglo X:

> Acaba de ponerse en marcha y lo sigue todo el ejército. Después de haber estudiado a conciencia el teatro de la batalla, dispuso ordenadamente sus tropas sobre una dilatada planicie. Ya se encuentran unos y otros a la distancia de un tiro de venablo, preparados para el combate. Surge entonces de todas partes un inmenso clamor que el viento difunde, y se mezcla con él la voz horrísona de las trompetas, y las lanzas vuelan de aquí a allá oscureciendo el cielo. El dardo de fresno y el de madera de cerezo se confunden en uno y brillan sus puntas en el aire como si fueran rayos. Con la misma densidad con que la nieve cae cuando sopla el cierzo, así descienden las crueles flechas sobre uno y otro bando. Después, al agotarse las armas arrojadizas, empuñan todos las espadas, desenvainando las fulmíneas hojas y embrazando los escudos. Chocan, en fin, las filas y se renueva la batalla. Quiébranse pechos contra pechos de caballos en el encuentro y muchos combatientes sucumben en el duro topar de los escudos. Valtario, por su parte, derrocha furia en medio de sus líneas, segando la vida de quien le sale al paso y abriéndose camino con la espada. Los enemigos, al verlo sembrar tanta matanza, estaban aterrorizados, como si en él se hubiese materializado la propia muerte, y adondequiera que se dirigía, ya sea a la derecha, ya sea a la izquierda, huían todos de él a rienda suelta, con los escudos a la espalda. Entonces, imitando a su caudillo, el imponente ejército de Panonia ataca con fiereza e incrementa la mortandad a fuerza de coraje, abatiendo a cuantos oponen resistencia y aniquilando a los fugitivos, hasta obtener el triunfo completo en la batalla. Acto seguido, se arrojan sobre los cadáveres y los despojan por entero. Finalmente Valtario hace sonar su cóncavo cuerno para reunir a sus hombres y es el primero en coronarse la frente con la festiva fronda, ciñéndose las sienes en presencia de todos con el victorioso laurel, tras él lo hacen los portaestandartes y, después de ellos, el resto de combatientes.[70]

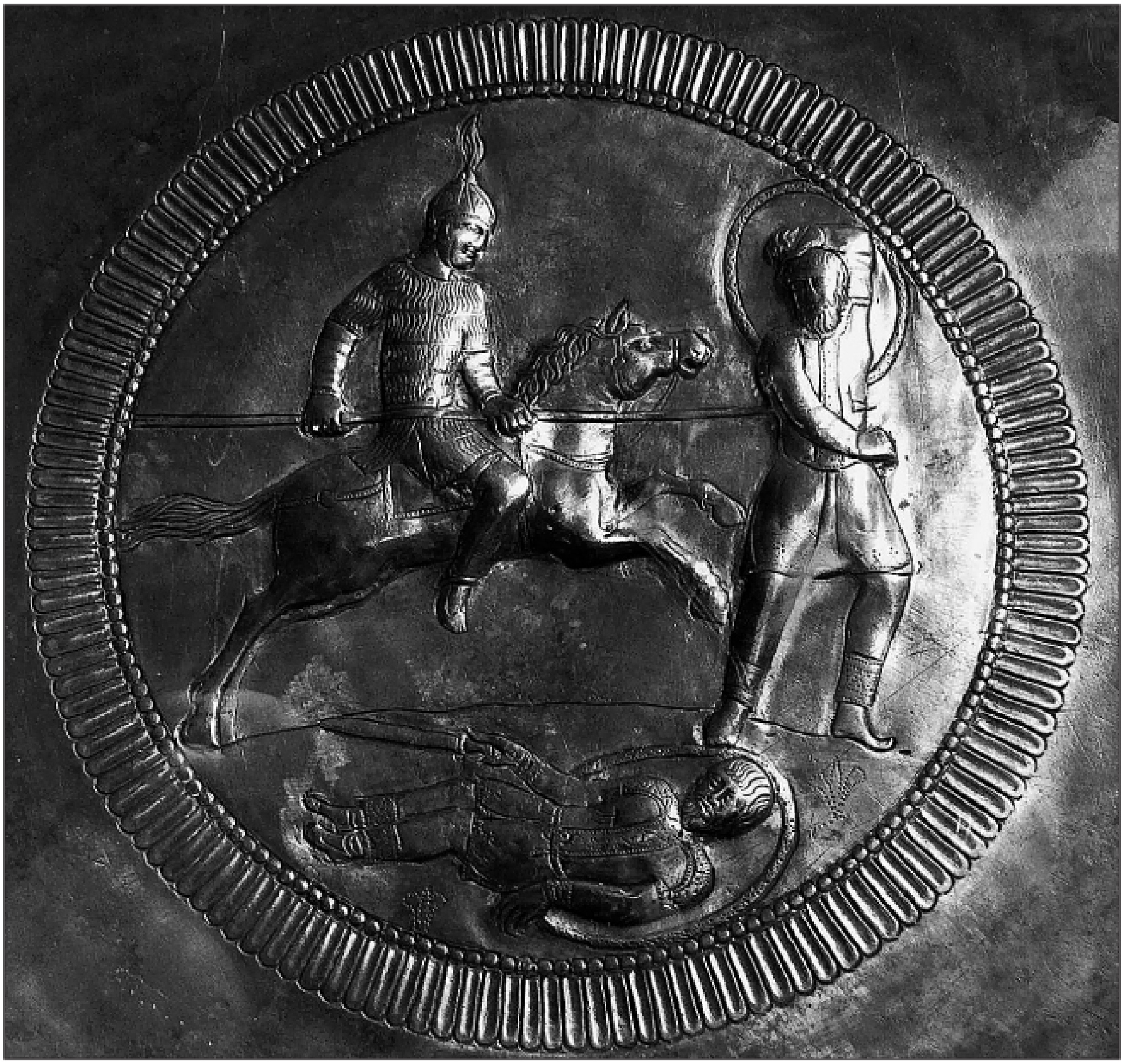


Figura 81: Hallado en Italia, el plato de Isola Rizza del siglo VI o principios del VII muestra un *kontophoros* bizantino armado con una lanza tipo *contus*, una armadura laminar y un yelmo por secciones *spangenhelm*. El formidable aspecto de un jinete acorazado visigodo se describe en *El Cantar de Valtario* (v. 333-340): «En cuanto a él, se reviste de la loriga como un coloso, se coloca sobre la cabeza el yelmo de rojo penacho y se ajusta las grebas a las potentes piernas. Después se ciñe una espada de doble filo al costado izquierdo y, según es costumbre en Panonia, otra al derecho, pero ésta que no hiera al contrario más que por una parte. Entonces, empuñando la lanza con la diestra y embrazando el escudo con la siniestra, se apresura a salir de aquella odiosa tierra».

Más allá de ensalzar la figura del héroe, este canto reproduce fielmente las distintas fases de una batalla de la época, incluidos episodios tan poco heroicos como el saqueo de los cadáveres enemigos. Una descripción muy similar a la

que narró Amiano para la batalla de Ad Saelices, que enfrentó en 377 a los ejércitos romano y godo terovingio:[71]

> Así pues, los miembros de los dos ejércitos contendientes, después de avanzar con gran cautela, se detuvieron mirándose fijamente a los ojos con similar fiereza. Todos los romanos lanzaron un grito guerrero, que se va elevando paulatinamente y recibe el nombre de *barritus*, con lo cual cobraron ánimos para mayores esfuerzos. En cuanto a los bárbaros, alababan a voces a sus mayores y, expresándose cada uno en su propia lengua, se lanzaron al combate contra la infantería ligera. Después de una descarga cruzada de jabalinas y otros proyectiles a corta distancia, llegaron frente a frente con duras amenazas, se produjo el choque entre ambos bandos y combatieron hombro con hombro con los escudos bien trabados en *testudo* […]
> El combate iba, pues, cobrándose cada vez más bajas. Todos corrían hacia los que veían apiñados frente a ellos y encontraban la muerte a causa de las armas y las espadas que, como una tormenta, caían sin cesar. Los soldados de caballería perseguían a los que intentaban huir y, con fuerte brazo, les cortaban la cabeza de un tajo o les herían por la espalda. Por su parte, los soldados de infantería remataban a los que habían caído y no podían moverse porque el miedo les atenazaba.

EL EJÉRCITO MUSULMÁN

Uno de los principales interrogantes para abordar la táctica y la orgánica del ejército de Tāriq en la batalla del Lago reside en qué medida estaba formado por tropas bereberes y hasta qué punto estas habían adoptado el arte de la guerra árabe. La historiografía tradicional ha tendido a atribuir unos modos de lucha característicos a los distintos pueblos, que mantendrían uniformes a lo largo de los siglos, siguiendo un pensamiento esencialista en torno a un «carácter nacional» inmutable y que se plasmó en el modo de hacer la guerra. Esta creencia resulta infundada en la inmensa mayoría de los casos. No obstante, es posible reconocer ciertos patrones constantes en el modo de lucha bereber, desde la Antigüedad hasta el Medievo, y especialistas como David Nicolle han destacado las grandes semejanzas entre las tácticas empleadas por almorávides y almohades hacia la Edad Media Plena con respecto a los ejércitos árabes omeyas del siglo VII.[72]

La literatura *futūh* suele presentar a los conquistadores árabes desplegándose para la batalla en una formación de cinco cuerpos denominada *jamis*, compuesta por dos alas, una vanguardia, un centro y un contingente de reserva. Dado que este término parece emplearse en la Arabia preislámica de forma genérica para una fuerza de infantería de guerreros de alto rango, sin que

exista ninguna relación con cinco secciones,[73] debemos asumir que esta disposición fuera habitual a principios del siglo VIII con ciertas reservas. Los *muqātila* de época omeya formaban en líneas (*sufūf*) dentro de cada cuerpo del *jamis*. Cada oficial o caíd (*qā'id*) debía conocer bien a sus hombres y cada uno saber su posición en la línea y bajo qué estandarte servía. En el siglo IX, al-Harthamī describe tres formas distintas de disponer esos cinco cuerpos: formando una línea recta, que sería la más efectiva; en forma de creciente lunar (*hilālī*), con las dos alas adelantadas, lo cual las deja expuestas y se debe disponer un escuadrón de caballería como apoyo; el último despliegue es curvo (*ma'ṭūf*), con el centro en una posición avanzada, que solo debe emplearse en casos de extrema necesidad y se han de desplegar dos unidades de jinetes para reforzar el centro.[74] Los comandantes se situaban hacia el medio de la formación, con frecuencia sentados, ya fuera en una alfombra o en una silla, como sabemos de al-Hajjāj en alguna ocasión.[75]

Para Ibn Jaldūn, solo existen dos modos de combatir: el choque formando filas y el ataque por cargas y retiradas sucesivas, llamado *karr wa farr* por los árabes y *tornafuye* por los cristianos peninsulares. En su *al-Muqaddima*, este sociólogo considera este último recurso propio de los beduinos y los nómadas bereberes, quienes creaban una fortificación con piedras y animales de carga para poder hostigar al enemigo y después refugiarse en su interior.[76] A pesar de escribir en el siglo XIV, esta consideración parece ajustarse bien a lo descrito por las fuentes árabes tempranas. En el año 687, al-Hārith ibn Abī Rabī'a habría transmitido a sus hombres unas instrucciones elementales acerca de cómo actuar en una batalla ante los jariyíes: «La primera parte de la lucha consiste en disparar las flechas, después en apuntar con las lanzas, luego alancear a derecha e izquierda y, finalmente, desenvainar las espadas. Eso es todo».[77] Una sucesión de fases del combate muy sencilla, similar a la de los combates europeos. Las batallas solían comenzar con choques y hostigamientos protagonizados por las fuerzas de caballería, aunque, a menudo, incluso los jinetes acababan luchando a pie a causa de la extendida práctica de desmontar para hacerse fuerte en alguna posición estratégica. Una costumbre que el *Strategikon* (XI.3) atribuye a los europeos occidentales, en una época en la que la diferencia entre caballería e infantería podía resultar difusa, ya que muchos

guerreros acudían montados al campo de batalla solo para combatir a pie, o para actuar a modo de infantería montada. En caso de los bereberes, muchos peones marchaban a lomos de los dromedarios con los que, en ocasiones, creaban la cerca defensiva. El empleo de estas bestias les otorgaba una mayor movilidad estratégica y les permitía atacar en algún lugar escogido y retirarse para reagruparse en cuanto fuera necesario.[78]

En los contingentes omeyas, fueron comunes las formaciones de lanceros para rechazar las cargas de caballería, al menos durante el periodo marwaní, y en la toma de Kūfa el resolutivo al-Hajjāj ordenó a sus hombres: «Bajad la vista, arrodillaos y enfrentaos al enemigo apuntándole con las lanzas». Los *muqātila* sirios obedecieron y demostraron una enorme disciplina al soportar la carga de caballería jariyí, después se incorporaron y embistieron al enemigo con sus lanzas, hasta lograr la victoria.[79] Esta táctica, como veremos, resulta muy similar a la de almorávides y almohades entre los siglos XI-XIII y pudo emplearse para rechazar a la caballería de Rodrigo en la batalla del Lago.

El ataque con jabalinas había sido un rasgo característico de la caballería ligera bereber desde la Antigüedad clásica y los imperios norteafricanos conservaron este recurso militar en plena Edad Media. A pesar de la ausencia de armaduras y su sencillo equipo militar, los jinetes númidas y mauritanos habían constituido la caballería ligera más eficaz del Mediterráneo antiguo. Los mercenarios norteafricanos al servicio de Roma y Cartago hostigaban al enemigo con sus dardos, para después retirarse con rapidez y evitar el combate cuerpo a cuerpo. Estas tácticas surgieron de las continuas guerras tribales entre pueblos nómadas y seminómadas, durante las incursiones de saqueo y las disputas por las zonas de pasto, sin arriesgarse a sufrir pérdidas significativas entre los varones adultos, sin los cuales la comunidad estaba a merced de otra más numerosa. En la guerra tribal norteafricana, las estratagemas desempeñaban un papel esencial. Los moros, a decir de Vegecio, habían convertido la astucia en todo un arte. Para conocer las tácticas moras hacia el siglo VI contamos con algunas menciones en la *Guerra Vándala* de Procopio y en *De bellis Libycis* de Coripo, quienes describen una caballería ágil y maniobrera, capaz de mantener en todo momento la iniciativa táctica y cuyo principal recurso eran las emboscadas.[80] Al igual que los mercenarios númidas

de Aníbal en la batalla de Trebia (218 a. C.), los jinetes moros podían hostigar con jabalinas al ejército bizantino y provocarlo para que abandonara las filas en su persecución. Cuando parte de la hueste romana salía tras ellos, los bereberes se dispersaban y se adentraban en valles angostos, en los que habían preparado emboscadas. De este modo, exterminaban a quienes entraban en pánico, aunque aquellos que se mantenían firmes lograban escapar.[81] Procopio asegura que los bereberes basaban su eficiencia en el armamento ligero que, aunque fuera despreciado por sus enemigos, incrementaba su movilidad.[82]

Los cronistas de la Edad Media Plena, cuando relatan batallas y escaramuzas libradas por almorávides y almohades, destacan la capacidad de sus contingentes montados para flanquear y envolver a los cristianos, gracias a una caballería mucho más rápida, ligera y maniobrera. Un poema anónimo de época almohade describe el uso combinado entre esta táctica ecuestre y sólidos cuadros de infantería, en cuyos lados una fila de peones sostienen las picas; por detrás, otros emplean escudos y jabalinas, tras ellos se hallaban los honderos y, por último, los arqueros. La caballería mora se situaba en el centro de esta fortaleza, dispuesta para el *karr wa farr*. Cuando los jinetes enemigos cargaban, se encontraban con una formación erizada de picas y una lluvia de jabalinas, piedras y flechas que les forzaba a retirarse. Después, las tropas montadas almohades abandonaban esta defensa por unas aberturas y se lanzaban contra el enemigo. Si su carga se veía comprometida, se refugiaban de nuevo tras el bosque de lanzas.[83] A mediados del siglo XII, el andalusí al-Turtushi describe una formación al uso de este modo:

> La infantería, con sus *daraqa kamil* [escudos altos], sus largas *rumh* [lanzas] y sus *mizraq* [jabalinas] de hierro afilado y penetrante, está formada en múltiples filas, las lanzas descansando oblicuamente sobre los pechos, los regatones apoyados en el suelo, las moharras apuntando al enemigo. Cada uno apoyado sobre su rodilla izquierda, afianzado en el suelo y con las asas del *turs* [escudo] en la mano. Detrás de la infantería se encuentran los arqueros, los mejores de entre ellos pueden perforar un *dir'* [cota de malla] con sus flechas. Tras los arqueros está la caballería. Cuando los cristianos cargan contra los musulmanes, la infantería permanece en su posición, de rodillas en el suelo, el enemigo llega a poca distancia, los arqueros lanzan sobre ellos una lluvia de flechas mientras la infantería arroja sus jabalinas y recibe al enemigo con las puntas de las lanzas. Después, la infantería y los arqueros abren sus filas en un movimiento oblicuo hacia izquierda y derecha, y por el espacio abierto la caballería musulmana carga contra el enemigo y lo pone en fuga, si Dios quiere que así sea.[84]

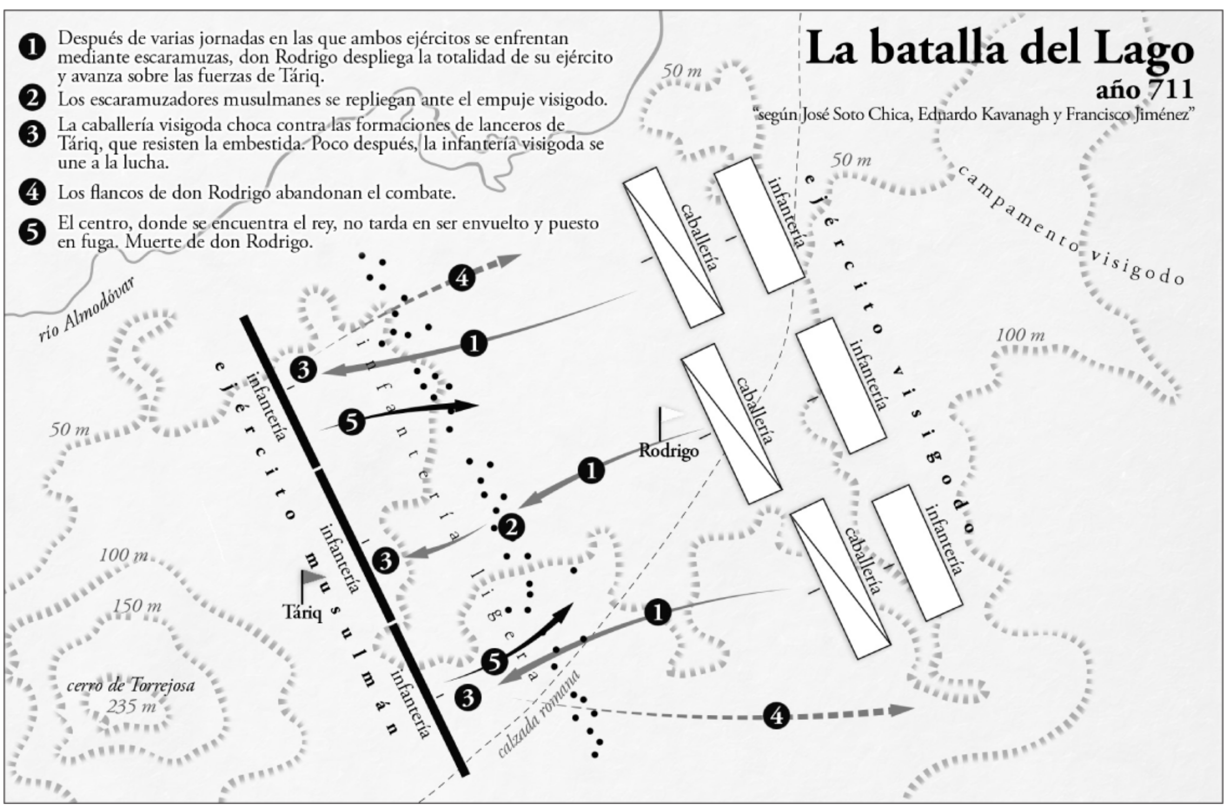
Esta disposición de la infantería con picas resulta casi idéntica a la ordenada por al-Hajjāj cuatro siglos antes. Al-Turtushi otorga una especial importancia al centro de la formación, donde se hallaba el comandante y las mejores tropas, puesto que, si una de las alas se dispersaba o se hundía, el núcleo central aún podía sostenerse. Pero, si ocurría lo contrario, el ejército se dispersaría sin remedio.

Los jinetes númidas de la Antigüedad clásica apenas conocían otra protección que un escudo circular de cuero, empleado en el Magreb desde la prehistoria hasta principios del siglo XX. En general, los escudos africanos responden a dos grandes tipos: uno circular, con tendencia cónica o convexa, sujeto por dos correas a modo de asa; y otro formado por una piel casi entera, oblongo o con la forma del dorso del animal, que cuenta con un listón de madera en su eje longitudinal que también sirve de asidero. En época islámica, al primer modelo se le denominaba *daraqa* –arma que dio origen al español «adarga»–, fabricado por capas superpuestas de piel del antílope, por lo que eran muy ligeros. Hacia el siglo XIII, las adargas peninsulares adquirieron una forma bivalva o de corazón y fueron adoptadas por los jinetes ligeros cristianos, para después emplearse en competiciones ecuestres conocidas como *juegos de cañas*. El *lamt* parece ser un escudo de mayores dimensiones, formado por varias capas de piel encoladas, que dio nombre a la tribu Lamtuna.

La ligereza de estos escudos los hacía útiles para rechazar proyectiles y tajos de espada, aunque no tanto para una embestida de lanza. En su obra agronómica, en el siglo XII Ibn al-'Awwān incluye un breve tratado de equitación en el que aconseja que el jinete reciba los golpes en el centro del escudo y procure desviar hacia un lado la fuerza de una lanzada para no ser derribado. Los modernos tuaregs aún ejecutan danzas y prácticas marciales con un escudo de piel de oryx, llamado *ayar*, junto con una espada recta conocida como *takouba*, con los que practican una esgrima muy ágil y dinámica, inconcebible para un guerrero fuertemente armado. Las armaduras debían de ser raras en esta época, restringidas a una reducida élite social. Además de la cota de malla (*dir'*), las fuentes árabes emplean el término *jawshan*, que suele traducirse como armadura laminar o coraza, aunque también podría referirse a la loriga de malla. Otra protección común era el *mighfar*, que dio origen al

español almófar, una pieza de malla a modo de capucha que protegía la nuca y el cuello.[85]

Además de las lanzas y dardos, el arma ofensiva principal entre los árabes era el *sayf*, una espada recta de doble filo. En el siglo IX, Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī redactó un tratado acerca de esta arma que nos aporta una información extremadamente útil, dada la escasez de hallazgos arqueológicos. Las mejores hojas estaban fabricadas con acero de crisol de origen indio, en especial de Sarandīb (Sri Lanka), con un alto contenido en carbono y el llamado *hadid al-Hindi*, en español alhinde. Este acero se traía en lingotes y las hojas se fabricaban en Siria y Yemen, como las celebérrimas de Mushrafī y Baylamānī. Otras espadas de inferior calidad procedían de Kūfa, Basora y Egipto, además de mencionarse las de origen franco (Franjiya), tal vez importadas de Renania. Los modelos más caros parecen ser los yemeníes, que costaban entre cincuenta y cien dinares, mientras que las de Basora podrían valer dos dinares y medio y las egipcias solo diez dirhams. La espada se trataba de la única arma netamente superior a la panoplia hispanogoda.



LA BATALLA DEL LAGO

Contamos con una arenga apócrifa que Tāriq habría dirigido a sus hombres antes del combate en el lago, redactada por el ulema egipcio Ibn Wahb (*ob*. 813) y reproducida por Ibn Habīb, hoy muy popular en los países del Magreb:

> Cuando llegó hasta Tāriq [la noticia] de su cercanía, se alzó ante sus compañeros, alabó y ensalzó a Alá y después instigó a la gente al *ŷihad* y les hizo desear el martirio. Luego, dijo: «¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a huir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda más que, por Alá, la firmeza y la perseverancia; ea, en verdad yo seré quien se enfrente a su tirano por mí mismo y no abandonaré hasta que me encuentre con él o caiga antes muerto en el intento».[86]

Una vez más, con el paso de los siglos, este pasaje ganó en detalle, el discurso de Tāriq cobró una mayor extensión y los motivos religiosos se hicieron más presentes, al igual que las recompensas terrenales:

> Ha llegado a vosotros [la noticia] de las hermosas huríes que florecen en esta península, hijas de los griegos ataviadas con largos vestidos ornados de perla y coral y mantos recamados en oro puro, enclaustradas en palacios de reyes que ciñen coronas.[87]

La versión del *Imāma wal-siyāsa* presenta la acostumbrada disonancia cognitiva entre motivaciones religiosas y mundanas:

> Si tenéis, por tanto, alguna afición al mundo, no desperdiciéis con vuestras propias manos la magnífica ocasión que ahora se os ofrece de ganar innumerables tesoros para gastarlos después en una vida de lujo y comodidad, o de ganar un todavía más grande premio, la brillante corona del martirio [...][88]

Albrecht Noth considera que esta clase de discursos, si bien ficticios en su formulación, pueden reflejar la ideología y las circunstancias propias de la época.[89] Las descripciones en relación con la batalla de la Janda resultan breves y, en general, todas coinciden en que se trató de un combate extremadamente feroz, que se prolongó durante días y que se saldó con una desastrosa derrota para el reino visigodo, en la que pereció el propio monarca. Tal y como narra la *Crónica Mozárabe* (52), la fuente más temprana, Rodrigo...

> [...] tras reunir un gran ejército contra los árabes y los moros enviados por Muza, –esto es, Taric, Abuzara y otros– que estaban ya realizando incursiones a la provincia que hacía tiempo le estaba encomendada y devastaban muchas ciudades, se fue a las montañas Transductinas para luchar

> contra ellos y cayó en esta batalla al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolorosamente había ido con él solo por la ambición del reino. Así, ignominiosamente, perdió su trono y su patria, muriendo también sus rivales, al finalizar Ulit [al-Walīd I] su sexto año.

La muerte de un rey en batalla supone un hecho excepcional, pues el principal objetivo de los séquitos armados era proteger, a toda costa, al comandante, sobre todo si se trataba del propio monarca, la figura que mantenía unido el reino. La muerte de Alarico II en la batalla de Vouillé (507) acarreó el colapso del reino visigodo de Tolosa. Esta circunstancia revela las enormes bajas sufridas por el contingente hispanogodo y también que lucharon hasta el fin. En cuanto al desarrollo táctico, la descripción más detallada procede de los *Ajbār Maŷmū'a*, siguiendo la tradición de al-Rāzī:

> Rodrigo, que había entregado el mando de su ala derecha a Sisberto y el de su ala derecha a Oppas, el uno y el otro hijos de Witiza y jefes de la conspiración, avanzaba con un ejército de aproximadamente cien mil hombres, que hubiera sido aún más considerable, si el hambre que, después del año 88, había asolado el país durante tres años consecutivos y que no había cesado hasta el 91, el año durante el cual Tarif desembarcó en España, no hubiera hecho perecer a la mitad de los habitantes, o hasta más de la mitad. El rey de España encontró a Táric, que hasta entonces había permanecido en Algeciras, cerca del lago. Habiendo comenzado el combate, las dos alas del ejército hispano, comandadas por Sisberto y Oppas, emprendieron la huida. El centro, bajo las órdenes del mismo Rodrigo se mantuvo firme; pero al final huyó, y entonces los musulmanes hicieron una carnicería en sus enemigos. En cuanto a Rodrigo, como no se le encontró, se ignora lo que le ocurrió; los hispanos encontraron su caballo blanco que estaba encenegado, cuya silla era de brocado de oro ornada de rubíes y esmeraldas.[90]



Figura 82: Vista de la llanada próxima a la antigua laguna de la Janda desde el cerro de la Torrejosa, a unos 5 km de Facinas, donde, según José Soto Chica, Eduardo Kavanagh y Francisco Jiménez, pudieron enfrentarse los ejércitos de Tāriq y Rodrigo. (Fotografía del autor).

A pesar de su relativa brevedad, esta narración responde al despliegue de un contingente altomedieval y al desarrollo de una batalla de la época. Tāriq tuvo tiempo para escoger el campo de batalla y, sin duda, el terreno le resultaría ventajoso. Su campamento se hallaría en un emplazamiento elevado, tal vez defendido por un *jandaq*, y quizá forzando a que Rodrigo desplegara sus tropas con la laguna a la espalda, o al menos en un flanco. Una estrategia empleada por Julio César consistía en acampar en un enclave con buenas defensas naturales y aguardar allí al adversario. Si el comandante enemigo rechazaba librar una batalla, mermaría la moral de sus hombres; si aceptaba hacerlo, se vería forzado a luchar en condiciones adversas. El dilatado periodo de las acciones militares –una semana–, de no ser una exageración posterior, apunta a que las dos partes se mostraron reticentes a abandonar una posición ventajosa y entablar combate. Ante un enemigo que disfrutaba de la ventaja de una posición elevada, un recurso habitual consistía en una retirada fingida, para que el enemigo, al creer que el triunfo estaba al alcance de la mano, abandonara su posición. Los choques entre la infantería ligera y los honderos debieron de sucederse, los escaramuzadores tantearon las posiciones enemigas y tal vez se produjeron duelos entre campeones, llamados *mubarizan* por los árabes, muy frecuentes en Europa occidental.[91]

Al final, Rodrigo decidió jugárselo todo a una carta. El despliegue del ejército hispanogodo en tres cuerpos de ejército, un centro y dos flancos respondía a la práctica habitual. El arma principal del *regnum Gothorum*, la célebre caballería pesada que había aplastado a las legiones de Valente y desbandado a las hordas de Atila, pudo resultar de escasa utilidad si el caudillo musulmán desplegó a sus hombres sobre una cumbre o un terreno abrupto. Aunque las fuentes árabes difieren en ese punto, Ibn ʿAbd al-Hakam señala que «Tāriq y sus infantes atacaron, pues no había un solo jinete entre ellos».[92] La ausencia de caballería imposibilitaba el *karr wa farr*. Las tropas islámicas debieron de formar en cuadros de lanceros, tal vez protegidos por un *jandaq*, con el apoyo de arqueros y honderos, para rechazar las cargas de las *scholae* y los bucelarios. Tras ello se produciría un intercambio de proyectiles antes de chocar con el muro de escudos. Según Ibn ʿAbd al-Hakam, los musulmanes «lucharon desde que el sol salió hasta que se puso, y cabía creer en su exterminio total».[93] En efecto, si la formación islámica se rompía en algún punto, la derrota sería inevitable y la retirada hacia Tánger resultaba imposible; árabes y bereberes debieron de derrochar coraje. La lucha pudo desarrollarse en dos o tres jornadas, antes de la traición de los witizanos. No resultan insólitas este tipo de acciones. En 422, el *magister militum* Castino fue derrotado por los vándalos cuando los auxiliares visigodos abandonaron la lucha.[94]

La consecuencia más lógica ante un abandono de las alas consiste en un doble flanqueo por parte del enemigo, una acción ante la que el muro de escudos resultaba extremadamente vulnerable. Esto habría producido un embolsamiento, lo cual imposibilitaba la huida del ejército que se viera rodeado, demasiado apiñado como para combatir, atacado por la espalda y los costados. La posible presencia de la laguna de la Janda, a la espalda o en un flanco del despliegue hispanogodo, pudo dificultar aún más la huida del ejército derrotado y obligarlo a luchar hasta el fin. Esto explicaría tanto la muerte del rey ahogado como el enorme número de bajas. En definitiva, se trataría de una clásica acción de pinza, de la que suponen paradigmas las jornadas de Maratón (490 a. C.) y Cannas (216 a. C.), esta última considerada el arquetipo de una «batalla de aniquilación». Algo similar ocurrió en Adrianópolis, después de que la caballería romana fuera rechazada por la goda,

que aprovechó para flanquear a la infantería romana, la cual pronto se vio rodeada. Algunos hombres rompieron filas y huyeron, los legionarios más veteranos permanecieron en torno al emperador Valente, hasta que una flecha acabó con su vida y fueron aniquilados. Contamos con esta vívida descripción de Amiano:

> […] como no podía hallarse lugar alguno donde descansar o esconderse, y puesto que lo compacto de las formaciones quitaba toda posibilidad de huir, también los nuestros, despreciando su propia muerte, empuñaron sus espadas y mataban a sus enemigos mientras que cascos y corazas de ambos bandos eran destrozados por los golpes de las hachas. […]
> En medio de un tumulto y de una confusión tan grandes, los soldados de infantería, exhaustos por el esfuerzo y los peligros, como no disponían ya ni de fuerzas ni de lucidez mental y, además, tenían las lanzas rotas debido a los golpes continuos, se lanzaron contra las compactas tropas de los enemigos confiados tan solo en sus espadas desenvainadas y sin pensar en su propia vida, pues era evidente que no les quedaba ninguna posibilidad de escapar.[95]

Al-Harthami considera que solo las alas deben presionar a un enemigo en apariencia derrotado, ya que el centro del ejército ha de avanzar lentamente, y no se debe buscar la destrucción total porque eso provoca una feroz resistencia.[96] Tāriq debió de ver muy claro que los witizanos le habían entregado la victoria en bandeja y sacó cumplido provecho a su traición.

LA TRAICIÓN DE LOS WITIZANOS

Existen diversas versiones acerca del modo en que se produjo la defección de los witizanos. En algunos casos, incluso se menciona un acuerdo previo entre Tāriq y los familiares de Witiza para conducir a Rodrigo a una batalla a campo abierto y después traicionarlo. Los nombres y parentesco de estos «witizanos» –Agila, Oppas, Sisberto, Alamundo, Artobás, Rómulo– también pueden variar en función de las teorías de cada historiador. Witiza falleció de causas naturales sin haber cumplido los 29 años y dejó tres hijos que, a causa de su corta edad, no pudieron ser candidatos al trono, ni tampoco liderar ninguna hueste. Siguiendo las dos tradiciones andalusíes principales, los *Ajbār Maŷmū'a* y el *Fath al-Andalus*, llaman Oppas y Sisberto –Ubba y Shishbirt– a los witizanos a los que Rodrigo confió las alas de su ejército en la batalla y después huyeron en el fragor del combate. Aunque la primera obra asegura que se trataba los hijos

de Witiza, el *Fath* señala que ambos eran «hijos de Égica, padre de Witiza», lo cual coincide con la *Crónica Mozárabe*. Oppas y Sisberto debían de ser los hermanos del predecesor de Rodrigo.

La idea de un pacto previo entre Tāriq y los witizanos tiene su origen en Ibn al-Qūtiyya, que describe a los tres hijos de Witiza –Alamundo, Artobás y Rómulo– al recibir las tres mil haciendas que habían pertenecido a la corona, la *res dominica* o *safāŷā al-mulūk*, a cambio de su traición. Al presentar la conquista de Spania como un acuerdo entre sus antepasados y el califa, Ibn al-Qūtiyya defiende los derechos de su linaje sobre unas propiedades que habían pertenecido a la monarquía goda. Según su versión, antes de la batalla del Lago, los tres muchachos quedaron impresionados ante el ejército de Tāriq, de modo que se ofrecieron a traicionar a Rodrigo, a quien consideraban indigno de llevar la corona, a cambio de las tres mil haciendas. Tāriq habría enviado una misiva a Kairuán para exponer la propuesta a Mūsà. Este, a su vez, remitió la oferta de los jóvenes al califa en Damasco, que la aceptó de mil amores. Este inverosímil intercambio epistolar, a más de ocho mil kilómetros de distancia, se habría producido durante los prolegómenos de la batalla.

La *Crónica Mozárabe* (52) solo dice que Rodrigo «cayó en la batalla al fugarse todo el ejército que por rivalidad y dolorosamente había ido con él sólo por la ambición del reino». Los *Ajbār Maŷmū'a* y el *Fath al-Andalus* también presentan la defección como obra de un sector de la nobleza, sin precisar ningún hombre:

> Cuando [Rodrigo] avanzó hacia los musulmanes, acompañado por lo más selecto de la aristocracia, príncipes y caballeros, éstos se concertaron diciendo: «este malnacido se han hecho un poder que a nosotros correspondía, pues no es de estirpe real y antaño no pasaba de ser uno de nuestros seguidores; su proceder nos está perjudicando grandemente. Estas gentes que nos han invadido no pretenden asentarse en nuestra tierra y su afán es llenar sus manos de botín antes de alejarse. Desbandémonos cuando nos enfrentemos a esos invasores, ellos derrotarán a este malnacido y, cuando se retiren, entronizaremos a quien merezca el cargo».[97]

Las hipótesis en relación con el pacto previo entre los witizanos y Tāriq también se basan en la tradición asturleonesa. La *Crónica Albendense*, un compendio de saber universal redactado en el año 881, esboza un breve relato de los reinados de Witiza y Rodrigo, al tiempo que menciona sucintamente

una conjura: «reinando Rodrigo sobre los codos en España, a causa de los hijos de Witiza surge entre los godos un enfrentamiento que da lugar a disputas, de manera que una parte de ellos ansiaba ver el reino destruido; incluso por favor y enredo de ellos entraron los sarracenos en España».[98] Por su parte, la casi coetánea *Crónica de Alfonso III* presenta dos versiones, la *Rotense* y la *a Sebastián*. La primera solo señala que «a causa de la traición de los hijos de Witiza, entraron los sarracenos en España», tras lo cual las tropas de Rodrigo «traicionados por el fraude de los hijos de Witiza, fueron puestos en fuga».[99] La versión *a Sebastián*, considerada menos fiable, es la primera en afirmar que los hijos de Witiza «con artero designio mandan emisarios al África, piden ayuda a los sarracenos y, una vez que pasaron a bordo de naves, los meten en España».[100] Por último, la *Historia Silense*, redactada en León entre los años 1109 y 1118, narra cómo Rodrigo expulsó de la corte a los dos hijos de Witiza, que acudieron a la Tingitana para reunirse con el conde Julián. La batalla se pierde al verse los hispanos superados tras perder el favor divino.

En la tradición asturleonesa, el papel de los witizanos en la felonía se vuelve más activo con el paso del tiempo: de limitarse a huir en el fragor de la batalla, pasan a enviar mensajeros a Tāriq y, por último, a viajar ellos mismos a África para reunirse con el conde ceutí. Alexander Pierre Bronisch considera que la *Crónica de Alfonso III* contiene, en la primera parte, un conjunto de falsedades con el que se pretende desprestigiar a Witiza y Ervigio, su abuelo por parte materna. Esta leyenda antiwitizana habría sido elaborada durante el reinado de Mauregato (*reg*. 783-788), posiblemente porque en el reino asturiano había descendientes de Witiza que reclamaban la corona.[101] En tiempos de Alfonso III hubo una rebelión liderada por un *dux* Witiza en torno a Tuy, ciudad que la tradición asturiana vincula con el monarca visigodo homónimo. En su *Apologético*, Beato de Liébana (*ob*. *ca*. 798) sostiene que, en su época, algunos nobles adoptaban el nombre de Witiza para pretender ser de estirpe regia.[102]

En la *Crónica Mozárabe* y las tradiciones de al-Rāzī e Ibn Sa'īd, en definitiva, la traición a Rodrigo resulta más bien improvisada, ante la creencia de que los musulmanes se retirarían una vez finalizada una supuesta incursión de saqueo. El pacto previo a la batalla entre los witizanos y Tāriq aparece por primera vez en la obra de Ibn al-Qūtiyya y en las crónicas asturianas, pero hay

buenos motivos para dudar de esta versión: mientras que el primero exagera el papel de sus antepasados godos en la conquista, la tradición alfonsí trata de desacreditarlos para menoscabar las ambiciones políticas de su estirpe.

La derrota en el lago resultó completa y sin paliativos. Ahogado en la laguna, el cadáver de Rodrigo jamás fue encontrado, aunque sí algunos ornamentos y arreos del caballo, según algunos relatos árabes. Años después, el califa de Damasco hizo construir un palacete llamado Qusayr ʻAmra a ochenta kilómetros de la actual capital de Jordania. En los frescos que decoran el interior aparecen seis reyes que un texto identifica como Qaysar, el emperador bizantino, al que venció Maslama, general y hermano de al-Walīd; Cosroes –el sah de Persia–, tal vez Piruz III; el negus de Abisinia; el rey hindú Dahir, derrotado por los árabes en 712; y un emperador chino de la dinastía Tang. Muy deteriorada, a la izquierda del soberano persa, se halla la efigie del rey visigodo Rodorikos. Sobre ellos aparece la palabra griega *Niké*, «Victoria».[103] La *Crónica de Alfonso III* afirma que, un siglo y medio después, cuando el reino asturiano repobló la ciudad de Viseu, se descubrió un sepulcro cuya inscripción decía: «aquí yace Rodrigo, el último rey de los godos».[104]

Notas

1 Vidal Beltrán, E., 1966, 44.
2 *Crónica de 1344*, en Manzano Moreno, E., 2012, 51.
3 *Ibid.*, 52.
4 *Ibid.*, 58.
5 *Liber ordinum* 153, 28-40.
6 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 46.
7 *Ajbār Maŷmūʻa* 7.BkS, en James, D., 2012, 50.
8 Kennedy, H., 2001, 3-4.
9 *Etimologías* III,4,2 y III,5,11.
10 García Fitz, F., 2005, 478.
11 Soto Chica, J., 2021, 105-106.
12 Reuter, T., 1985, 32-37.
13 Halsall, G., 2003, 132.
14 García Fitz, F., 2005, 479.
15 Collins, R., 2005, 145.
16 Isla Frez, A., 2010, 42.

17 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 135.
18 *Liber Iudiciorum*, IX, 2, 9.
19 Kennedy, H., *op. cit.*, 168.
20 Schramm, P. y Mütherich, F., 1962, 93-94.
21 Hampton, V. D., 2011, 36-40.
22 García Moreno, L. A., 1998, 243.
23 Isla Frez, A., 2010, 66-68.
24 Suñé Arce, A., 2020, 171-203.
25 Collins, R., 2013, 15-16.
26 Rodrigo Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae* (III, XX, 15).
27 James, D., 2009, 49.
28 Juan de Biclaro, *Chronicon* §12.
29 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 45.
30 López Fernández, M., 2004, 35-48.
31 Arias, G., 1988, 15-20.
32 García Carmona, R., 2015, 8-38.
33 Abellán Pérez, J. y Cavilla Sánchez-Molero, F., 1993, 13-49.
34 Soto Chica, J., *op. cit.*, 500-503.
35 Nicolle, D., 2007, 109-110.
36 *Ibid.*, 127-128.
37 *Ibid.*, 137.
38 Kennedy, H., *op. cit.*, 26.
39 Nicolle, D., *op. cit.*, 137.
40 Procopio, *Guerras* IV, 11, 17-20.
41 García Fitz, F., 2005, 510-515.
42 Herrero Soto, O., 2010, 45-74; Herrero Soto, O., 2015, 91-117.
43 Vegecio III.8.2.
44 *Ibid.*, III.26.
45 *Ibid.*, III.3.
46 Morillo, S., 2003, 23.
47 *Ibid.*
48 León VI, *Taktika* XX.51.
49 Morillo, S., *op. cit.*, 23.
50 Clausewitz, *De la guerra*, I.1.21.
51 García Fitz, F., 2005, 72.
52 *Ibid.*, 59-70.
53 García Fitz, F., 2006, 102.
54 Julián de Toledo, *Historia Wambae* 30.
55 Juan de Biclaro, *Chronicon* 90.
56 Al-Tabarī 2228-2249, en Friedmann, Y. (trad.), 1991, vol. 12, 21-45.
57 Amiano Marcelino, *Historias* XXXI, 7.12.
58 Strategikon XII.A.7; XII.B.16; XII.B.24. Rance, Ph., 2004, 265-326.
59 Halsall, G., *op. cit.*, 177.
60 Siddorn, K., 2003, 40-44; Stephenson, I. P., 2002, 26-45.
61 Procopio, *Guerras* V, 27.27.

62 Halsall, G., *op. cit.*, 196-197.
63 Amiano Marcelino, *Historias*, XXXI.13.2.
64 En *Études sur le Combat* (Paris, Hachette & Dumaine 1880). Cit. en Grossman, D., 2019, 174-183.
65 Plutarco, *Moralia*, 240 F 16.
66 Grossman, D., *op. cit.*, 207.
67 Vegecio I.26.
68 Amiano Marcelino, *Historias* XXXI, 13.2.
69 Procopio, *Guerras* V, 27.27.
70 de Cuenca, L. A. (trad.) y Jiménez Garnica, A. M.ª (intro. y not.), 1998, 44.
71 Amiano Marcelino, *Historias* XXXI, 7.11-13.
72 Nicolle, D., *op. cit.*, 133.
73 *Ibid.*, 1.
74 Kennedy, H., *op. cit.*, 23.
75 *Ibid.*, 24.
76 Nicolle, D., *op. cit.*, 143.
77 Kennedy, H., *op. cit.*, 23-25.
78 *Ibid.*, 24.
79 *Ibid.*, 25.
80 Coripo, I, v. 529.
81 *Ibid.*, I, v. 530-559.
82 Procopio, *Guerras* IV, 11.42-43.
83 Nicolle, D., *op. cit.*, 134.
84 *Ibid.*, 135.
85 Kennedy, H., *op. cit.*, , 170.
86 Cit. en Herrero Soto, O., 2010, 55.
87 *Ibid.*, 58-59.
88 Ribera, J., 1926, 107.
89 Noth, A., 1994, 162.
90 James, D., 2012, 50-51.
91 Halsall, G., *op. cit.*, 193.
92 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 46.
93 *Ibid.*
94 Hidacio, *Chron.*, 69.
95 Amiano Marcelino, *Historias* XXXI,13.3-5.
96 Nicolle, D., *op. cit.*, 144.
97 *Ajbār Maŷmū'a* 7.BkS, en James, D., 2012, 50.
98 *Albeldense* XVII.1.
99 *A III Rotense* 7.
100 *A III a Sebastián* 6.
101 Bronisch, A. P., 2011, 35-66.
102 Isla Frez, A., 1998, 303-316.
103 Almagro, M., Caballero, L., Zozaya, J. y Almagro, A., 2002, 110-112.
104 *A III Rotense* 7.

La sumisión de Spania

Por desgracia, la verdad sobre las atrocidades es mucho peor que las mentiras que se dicen sobre ellas para convertirlas en propaganda. La verdad es que ocurren. El hecho que a menudo se aduce como razón para el escepticismo, que las mismas historias de horror reaparecen guerra tras guerra, solo hace más probable que esas historias sean ciertas.

George Orwell, «Recuerdos de la guerra de España».[1]

EL CAMINO A TOLEDO

A decir de Ibn Habīb, tras la victoria en la Janda «las tropas se apoderaron de una cantidad incalculable y cuyo valor se ignora, de oro, plata, utensilios [...]» y, como no podía ser de otro modo, los relatos tardíos resultan mucho más prolijos en detalles:[2]

> Los musulmanes obtuvieron un botín inusitado de las riquezas de los prisioneros. Los príncipes de los *ayam* se podían conocer, entre los muertos, por llevar en sus dedos anillos de oro; ninguno los tenía de plata; los siervos y la gente de su condición los llevaba de cobre. Una vez que Tāriq hubo reunido la totalidad del botín, se reservó para sí la quinta parte y dividió el resto entre los nueve mil hombres de su ejército, con exclusión de los esclavos. Luego prosiguió la marcha hasta detenerse y acampar junto a la población de Medina Sidonia.

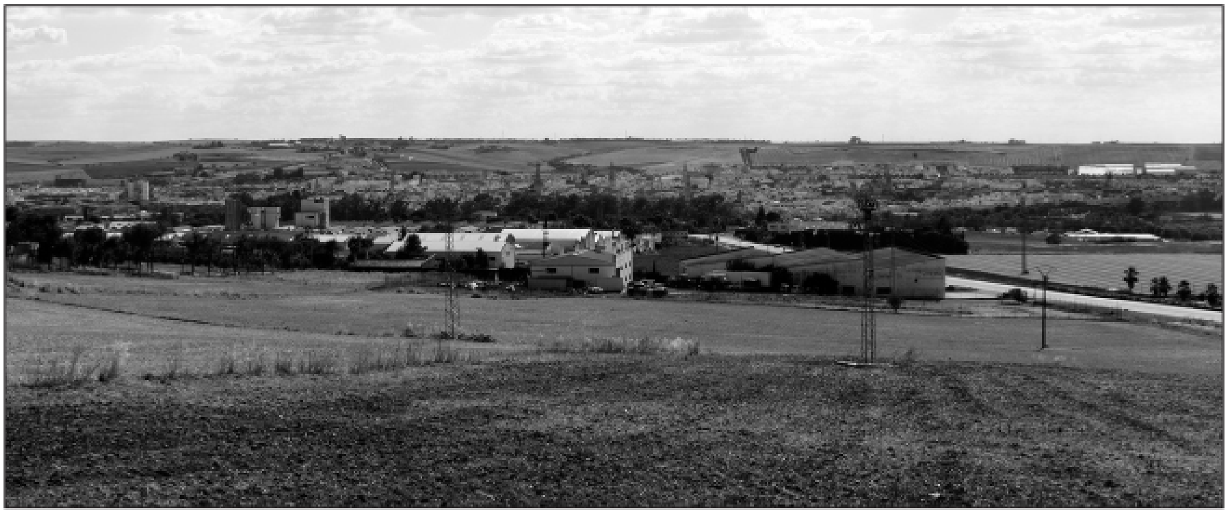


Figura 83: La ciudad de Astigi fue fundada en la depresión del río Genil y, a pesar de contar con una muralla, no disfrutaba de defensas naturales. El centro urbano parece que conservó cierta prosperidad durante la Tardoantigüedad y en época andalusí se convirtió en capital de una cora famosa por el cultivo de algodón. (Fotografía del autor).

Dado que la tradición de Ibn Sa'īd presenta a Tāriq cruzando el Estrecho con doce mil efectivos, en la batalla habría perdido tres mil, una cuarta parte. A partir de este momento, las mayores divergencias entre las fuentes árabes residen en el itinerario que habría seguido Tāriq, a partir de las dos tradiciones andalusíes del siglo X. Ibn Sa'īd lo presenta tomando Medina Sidonia justo después, mientras que al-Rāzī atribuye el mérito a Mūsà al año siguiente.[3] Dado que un sello de plomo constata que esta ciudad pagaba la *ŷizya*, parece que más bien hubo un pacto de capitulación;[4] sin duda la ciudad había quedado totalmente desguarnecida. De ahora en adelante, seguiremos la tradición de al-Rāzī a partir de los *Ajbār Maŷmū'a*:

> Después de su victoria, Tāriq marchó hacia el desfiladero de Algeciras, después a Écija. Los habitantes de estas poblaciones, reforzados por muchos fugitivos del gran ejército, vinieron a librar batalla. El combate fue muy vivo y muchos musulmanes fueron heridos o muertos.[5]

Se desconoce la ubicación del «desfiladero de Algeciras», aunque Tāriq debió de tomar una de las calzadas romanas que convergían en la Vía Augusta, el mayor eje de comunicaciones de la Península. Écija (Astigi) se encuentra en una feraz vaguada del río Genil, donde se fundó, hacia finales del siglo I a. C., la Colonia Augusta Firma, con una muralla de dos mil ochocientos metros que delimitaba un espacio de cincuenta y seis hectáreas. En época visigoda había

sido sede episcopal dependiente de Sevilla y la arqueología constata una notable vitalidad urbana en la que las nuevas construcciones tienden a invadir el antiguo espacio público. La elección de este enclave como lugar de refugio para los desertores o supervivientes de la Janda obedece, sin duda, antes que a su posición defensiva, a que la ciudad se hallaba en un estratégico cruce de caminos. Situada en la Vía Augusta, entre Sevilla y Córdoba, cortaba el avance al ejército de Ṭāriq hacia la capital de la Bética por un ramal de la calzada entre Carteya y Sevilla.

Algunos relatos etiológicos tratan de explicar el topónimo ʻAyn Ṭāriq, «la fuente de Ṭāriq», de acuerdo con el lugar donde habría acampado el conquistador, a cuatro millas de la ciudad, a orillas del Genil. A juzgar por la tradición de al-Rāzī, la facción nobiliaria que había desertado en la batalla del lago buscó un combate a campo abierto, después de descubrir, con disgusto, que aquello no suponía, ni de lejos, una simple algazúa destinada a obtener botín. Como apoyo, contaba con la guarnición local. En la batalla de Écija los efectivos de Ṭāriq debían emplear las monturas y las armas tomadas a los cadáveres del lago, así que es probable que, esta vez, los hispanogodos se enfrentaran a un nutrido cuerpo de caballería y a tácticas evasivas como el *tornafuye*. El ejército islámico tal vez estuviera mermado, pero tenía la moral de su parte y, a pesar de lo reñido de esta nueva contienda, acabó imponiéndose.

La *Crónica Mozárabe* afirma que Rodrigo «perdió su trono y su patria, muriendo también sus rivales», en clara alusión a los traidores. Algo corroborado, quizá, por la narración de Ibn Saʼīd, ya que señala que los hijos de Witiza «también perecieron, no sirviéndoles de nada sus argucias».[6] Es posible que, dada su brevedad, la lacónica frase del anónimo mozárabe condense las dos batallas: el último rey godo habría perecido en el lago y los felones en Écija. Por tanto, si nos atenemos a la fuente más temprana, redactada solo cuatro décadas después, los traidores no pudieron disfrutar de los beneficios de la amistad con los musulmanes.

Esta derrota supuso un duro golpe moral para los habitantes de un reino azotado, desde hacía décadas, por el hambre y la peste. A las luchas intestinas y la desaparición del monarca, la figura que mantenía cohesionado el *regnum*, se sumaba la pérdida irreparable de los ejércitos en dos grandes desastres. A partir

de entonces, no quedó ninguna fuerza militar capaz de oponerse a los invasores, salvo Agila II. La fragmentación política fraguada por un tumultuoso clima de guerra intestina, unida al complejo ceremonial y requisitos para la unción regia, imposibilitaron una defensa coordinada ante la hueste invasora. En palabras de los *Ajbār Maŷmū'a*, «Alá infundió el terror en los corazones de los cristianos cuando vieron que Tāriq se internaba en el país, tras pensar que haría lo mismo que Tarif; y huyendo hacia Toledo, se encerraron en las ciudades de al-Ándalus».[7] Es muy posible que, para infundir ese pánico, el Altísimo contara con ayuda terrenal.

Tāriq dividió a su ejército en tres columnas: la principal, liderada por él mismo, marchó hacia Toledo, mientras setecientos jinetes mandados por Mugīth al-Rūmī se dirigían a Córdoba y otra hueste avanzaba hacia el territorio de las futuras coras de Rayya e Ilbira, Málaga y Granada, a través de la vía romana que pasaba por Antequera. Al-Rāzī relaciona esta decisión con el consejo de Julián, algo improbable, aunque sin duda el conquistador debía de contar con guías e informadores nativos. El principal objetivo de Tāriq consistía en, forzando marchas hacia la capital, apoderarse del tesoro regio e imposibilitar que el obispo metropolitano ungiera a un nuevo rey en la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo.

LA CONQUISTA DE CÓRDOBA

Siguiendo la Vía Augusta, Córboba se encuentra a unos cincuenta kilómetros de Écija. Esta ciudad, que dominaba el eje fluvial de la Bética y los pasos de montaña hacia la meseta, se convirtió, en el siglo X, en una floreciente metrópoli con una población de entre ciento cincuenta mil y doscientas mil almas que la alzaban como segunda ciudad europea. En el año 711, Corduba, sede del *dux provinciae*, de los cuarteles de la hueste ducal y de la casa de la moneda, sin mostrar la magnificencia de la Qurtuba califal, debía de figurar entre las ciudades más prósperas del *regnum Gothorum*. Mantenía una notable prosperidad, a juzgar por la intensa labor constructiva en las proximidades del río, aunque su entramado urbano reflejase las hondas transformaciones

socioeconómicas, culturales y políticas de un mundo más ruralizado que centurias atrás.

A principios del siglo IV, en el suburbio occidental había dado comienzo un proceso de cristianización del que destaca Cercadilla, un complejo arquitectónico del que se ha supuesto que fuera un palacio imperial, una villa monumental o la residencia del célebre obispo Osio. Intramuros, este cambio se caracterizó por la disolución de la trama viaria y el progresivo abandono o transformación de los edificios públicos, hasta quedar casi despoblada la parte septentrional, con una ocupación dispersa entre vertederos y huertos. Fue en la parte sur donde se desplazó el centro de poder, con la construcción de nuevos espacios públicos y residencias aristocráticas en torno al puente romano, el puerto fluvial y el *castellum* que controlaba ambos. Las hipótesis difieren en presentar a este baluarte como una modesta fortaleza o como un complejo palaciego, pues, según las fuentes árabes, junto a él se hallaba el «palacio de Rodrigo» (*Balāt al-Lūdriq*), la residencia del duque provincial, que fue el enclave elegido por Abderramán I para erigir su alcázar. La tradición árabe también nos informa acerca de la basílica o *episcopium* de san Vicente, sobre la que se construyó la célebre mezquita aljama; se trataría de un complejo episcopal formado por iglesia, mausoleo y el palacio episcopal. Dado que los obispos realizaban labores administrativas y fiscales, este conjunto podría incluir todo tipo de instalaciones. Los restos excavados en el lado occidental de la actual mezquita-catedral podrían constituir una parte periférica de la iglesia; restos que se suman a un edificio de planta cruciforme construido con bloques de caliza e hileras de ladrillos y otro rectangular con dos o tres ábsides. Entre la mezquita-catedral y el río se ha exhumado un grueso muro de más de veinte metros de longitud, identificado con la residencia del valí al-Hurr (*Balāt al-Hurr*), más tarde conocida como «Casa de los Rehenes» (*Dār al-rahāin*), ya que se convirtió en la residencia forzada de jóvenes muladíes de noble linaje, como los Banū Qasi. Al norte del recinto amurallado –la futura medina de Qurtuba–, la arqueología constata la pervivencia de varias haciendas de origen romano que seguían en uso en esta época. De entre ellas destaca el *fundus* romano-visigodo que se convirtió en la célebre almunia al-Rusafa, la residencia

favorita de Abderramán I, que, por entonces, contaba con acueductos, cisternas y una red de canalizaciones.[8]

La derrota de Banŷ / Sancho, el desastre en la Janda y la debacle final en Écija debieron de agotar los recursos militares de la Bética, puesto que todas las fuentes coinciden en que la mayor parte de la población cordobesa había abandonado la ciudad y, de entre las élites, solo quedaba el «rey» (*malik*) con una guarnición de cuatrocientos hombres. Mugīth se presentó con setecientos jinetes en el arrabal de Secunda, situado en un meandro de la ribera sur del Guadalquivir, prendió a un pastor para sacarle información acerca de las defensas de Córdoba. Aunque las fuentes árabes dejan claro que el lugareño fue «apresado», con frecuencia se apela a este episodio para demostrar el «colaboracionismo» de la población hispana hacia los invasores.

En la Alta Edad Media, la inteligencia táctica no revestía demasiada sofisticación. La práctica más habitual consistía en capturar algún soldado enemigo y obtener información mediante tortura o, en su defecto, secuestrar algún lugareño, tal y como expone el *Strategikon* (XI.4):

> El ejército debe cruzar hacia territorio enemigo rápidamente y realizar la invasión por terreno limpio y nivelado. Inmediatamente, un oficial competente debe cabalgar con algunos hombres escogidos para tomar prisioneros de los cuales será posible obtener información sobre el enemigo.

Los tratados militares consideran preferible capturar a combatientes antes que a civiles, ya que los primeros cuentan con una información más sustanciosa acerca de los ejércitos. Los detalles de la topografía local –vados, pasos de montaña– podían obtenerse mediante secuestro y una mezcla de amenaza, coacción y soborno, pues, en palabras de Vegecio (III.6.6), los cautivos «colaborarán tan pronto se den cuenta de que no tienen posibilidades de huir y de que la lealtad les depara recompensas y la traición, castigos». Cuando la información se facilitaba de forma más o menos voluntaria, parece claro que obedecía a la esperanza de que el invasor abandonase la región cuanto antes.[9] El famoso pastor maurófilo cordobés constituye otro ejercicio de autosugestión de quienes pretenden ver un cordial «colaboracionismo» hasta en los sucesos más infames.

El relato en torno a la conquista de Córdoba responde a un *topos* de los *futūh*, estudiado por Albrecht Noth, que se repite en las narraciones acerca de la toma de Damasco y Cesarea en Siria, de Babilonia y Alejandría en Egipto y de Tustar en Juzestán. Este cliché argumental empieza con un traidor que informa a los musulmanes de algún defecto en las murallas de la ciudad, seguido del asalto a esa brecha, el grito del *takbīr* («Alá es grande») como señal para el ataque y la apertura de las puertas desde dentro, que propicia el asalto del grueso del ejército.[10] En el caso de Córdoba, se produce durante una tormenta y los asaltantes entran en la ciudad escalando los muros con los turbantes. No hace falta recurrir a estos artificios novelescos para explicar por qué una guarnición de cuatrocientos hombres no pudo defender la muralla de dos kilómetros y medio de una ciudad casi deshabitada. Tras irrumpir Mugīth y sus hombres por algún punto de la cerca, se produjo el asalto al «palacio del rey», sin duda el *castellum*, la guarnición hispanogoda abandona la ciudad por la puerta de Sevilla y acabaron refugiándose en la basílica de San Acisclo.

Aunque el relato reproduce un arquetipo de la literatura *futūh*, dadas las precisiones en cuanto a la topografía local, da la impresión de que un hecho real se modificó para dicho patrón argumental. La basílica de San Acisclo, en efecto, se hallaba en el barrio de los Pergamineros, extramuros, en los arrabales occidentales de Córdoba, junto a la vía romana que conducía a Sevilla. Este complejo martirial, que consistiría en basílica, aula y *titulus*, todos bajo la misma advocación, tal vez se hallara en el interior de las ruinas del anfiteatro romano, el más grande conocido en Hispania y el tercero mayor de todo el imperio, lo que explicaría su elección como reducto fortificado. En este mismo enclave se refugió Hermenegildo tras su rebelión contra su padre Leovigildo entre 580 y 584, que solo abandonó después de obtener garantías de su hermano Recaredo de que no sería ejecutado.

Las tradiciones andalusíes coinciden en que Mugīth al-Rūmī tomó el palacio ducal y se dispuso a asediar el complejo de San Acisclo. Mientras que la tradición de Ibn Sa'īd presenta al caudillo musulmán haciendo que incendiaran la iglesia, lo que forzó a los sitiados a salir, tras lo cual fueron ejecutados, al-Rāzī describe un asedio de tres meses hasta que el «rey de Córdoba» trató de escapar hacia la sierra a uña de caballo y fue apresado. De regreso a la basílica,

Mugīth ordenó a los sitiados que salieran y les hizo decapitar. Siguiendo una narración etiológica, en el primer caso la iglesia habría tomado el nombre «de los quemados» y, en el segundo, «de los prisioneros». Al-Maqqarī adorna el relato con una biografía de Mugīth al-Rūmī en la que le atribuye un rancio linaje árabe y una parábola en relación con tentaciones carnales de una bella muchacha cordobesa, dispuesta a envenenarlo en el lecho, siguiendo el casquivano estereotipo en torno a las féminas cristianas.[11]

Mientras tanto, la hueste enviada por Tāriq hacia la futura cora de Rayya (Málaga) descubrió que los aterrados habitantes habían huido a las montañas, después tomaron Ilbira (Granada) y «cuando hallaban judíos en una ciudad, les confiaban la plaza, dejaban con ellos un destacamento de musulmanes y proseguían la marcha el grueso de las tropas». En Málaga no hallaron judíos y esta política les resultó imposible.[12] Las compilaciones de *ajbār* del siglo IX no mencionan a las comunidades judaicas en el contexto de la conquista islámica, como tampoco lo hace la *Crónica Mozárabe*, ni las crónicas asturianas de la década de 880. Las primeras referencias al apoyo de los judíos a las tropas islámicas proceden de la tradición de al-Rāzī, que las presenta como guarniciones de las ciudades sometidas. Ya en el siglo XIII, Lucas de Tuy describe el modo en que Toledo fue tomado a causa de «la trayçion de los judíos», que abrieron las puertas a los sarracenos. Esta versión, que fue después reproducida, parece responder al creciente antisemitismo que se extendió por toda Europa occidental y cristalizó con su expulsión de Inglaterra (1290) o Francia (1306, 1322, 1394), además del pogromo de 1391 en los Estados peninsulares. Hacia el siglo XII, los reinos cristianos, siempre necesitados de recursos humanos, se habían beneficiado de una oleada de refugiados hebreos de al-Ándalus que huían del rigorismo almohade y, a partir de la siguiente centuria, empezó a surgir la legislación discriminatoria contra judíos y mudéjares. A pesar de que, en el año 711, las comunidades judías tenían sobrados motivos para mostrar hostilidad hacia las autoridades visigodas, dadas las continuas persecuciones que padecieron, no parece probable que desempeñaran un papel relevante en la toma de las ciudades, más allá de constituir meros colaboradores útiles, ya fuera como informadores o en la administración de los enclaves recién conquistados.

MADĪNAT AL-MULŪK

La mayoría de las fuentes árabes afirma que Tāriq encontró Toledo vacío, salvo por un puñado de judíos, pues la nobleza hispanogoda se había refugiado en una ciudad más allá de los montes.[13] La capital del reino se asentaba sobre un promontorio rocoso, rodeado por un meandro fluvial, el Torno del Tajo, cuyo único acceso en el lado norte estaba cerrado por una colosal muralla tardorromana. Toletum se hallaba en el centro de una red de calzadas, en el corazón de la Península, una posición decisiva para su elección como *urbs regia*. Los arrabales se extendían entre los restos del circo romano y, hacia su lado oriental, en el complejo martirial de santa Leocadia, se celebraban concilios eclesiásticos. Las excavaciones en la Vega Baja han exhumado los restos de algunas residencias aristocráticas. Intramuros destacaba el conjunto catedralicio, asentado sobre un criptopórtico romano: la iglesia de Santa María con un baptisterio y el *episcopium*, la residencia del obispo metropolitano. El palacio de los reyes visigodos se alzaba, imponente, sobre el pretorio, en la parte occidental de la cerca, y dominaba el puente. Dentro de esta ciudadela se encontraba la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo, donde se celebraban las ceremonias de unción regia y la partida del ejército a la guerra.[14] Allí mismo también se encontraría la sala del tesoro, el mayor de interés de Tāriq, sin duda.



Figura 84: El puente de Alcántara de Toledo se alza en el mismo lugar donde se hallaba el puente romano, a los pies del pretorio, la fortaleza que defendía el complejo palatino y la basílica de los apóstoles Pedro y Pablo. (Fotografía del autor).

Los relatos árabes acerca de la llegada del conquistador resultan confusos, entreverados con las leyendas sobre la Mesa de Salomón y la Casa de los Reyes, el edificio que albergaba veinticinco coronas con perlas y jacintos, tal vez la renombra basílica y sus coronas votivas. Para Ibn ʿAbd al-Hakam, la célebre mesa se encontraba en el castillo de Firās, a dos jornadas de Toledo, custodiada por el hijo de una hermana de Rodrigo, y Tāriq se dirigió al lugar. La tradición de al-Rāzī presenta al contingente musulmán atravesando la sierra de Guadarrama por el «Paso de Tāriq» (*Fajj Tāriq*), para después tomar la «ciudad de la Mesa» (*madīnat al-mā'ida*), donde se apoderó de la legendaria Mesa de Salomón. Una vez más, nos hallamos ante un relato concebido para explicar el origen de unos nombres de lugar. La principal objeción es que *al-mā'ida*, además de «mesa», significa «meseta» y resulta un topónimo bastante frecuente en la geografía española, que da origen, de forma indirecta, al apellido Almeida. Los *Ajbār Maŷmū'a* desdoblan este relato etiológico, de modo que,

después de tomar la Ciudad de la Mesa, Tāriq habría asaltado Amaya, la capital de la provincia de Cantabria, donde obtendría más tesoros, para regresar a Toledo en 93 H (de octubre de 711 a octubre de 712). Estos dos episodios en torno a *al-mā'ida* y Amaya describen en esencia lo mismo, al conquistador musulmán que toma al asalto una ciudad ultramontana donde la nobleza toledana se habría refugiado con sus tesoros. La semejanza entre ambos nombres refuerza la idea de que se trate de un relato duplicado. Un intento de conciliar dos versiones de una misma historia, con dos variantes para un mismo nombre. Ibn al-Qūtiyya aporta otra versión de la expedición de Tāriq al norte del sistema Central, que fue reproducida por algunos compiladores:



Figura 85: Los relieves del Arco de Tito en Roma recrean el desfile triunfal tras sus victorias en Judea de 70 d. C. Entre ellos destacan las reliquias tomadas en el Tabernáculo del Segundo templo de Jerusalén: el Gran menorá, las Trompetas de oro y la Mesa del Pan de la proposición, que podría tratarse de la legendaria Mesa de Salomón. Como relata el Éxodo (25:23-26) «Harás asimismo una mesa de madera de acacia; su longitud será de dos codos, y de un codo su anchura, y su altura de codo y medio. Y la cubrirás de oro puro, y le harás una cornisa de oro alrededor». (Fotografía del autor).

> Luego se dirigió a Écija y a Córdoba; después a Toledo; luego al desfiladero que se llamó Desfiladero de Tāriq (*Fajj Tāriq*), por el que se pasa para entrar en Gallaecia, la cual atravesó hasta llegar a Astorga.[15]

De nuevo, el origen de la incursión pasa por explicar la existencia de un desfiladero que lleva el nombre de Tāriq. Esta vez, el caudillo musulmán no marchó a la Ciudad de la Mesa, sino hacia Astorga, donde, más tarde, se reunió con Mūsà, después de que su señor hubiera conquistado Mérida. Esto último supone un error palmario, puesto que el resto de fuentes presenta a Tāriq de regreso a Toledo y reuniéndose con su señor en algún lugar entre esta ciudad y Mérida. Por último, el *Fath al-Andalus* narra lo siguiente:



Figura 86: Amaya, la capital de la provincia visigoda de Cantabria, se asienta sobre una colosal meseta 1377 metros de altitud en las últimas estribaciones meridionales de la cordillera Cantábrica. Este antiguo castro cántabro se convirtió en la sede de la aristocracia local tras la desintegración del Imperio romano, hasta su conquista por Leovigildo en el año 574. (Fotografía del autor).

> La Ciudad de la Mesa se llamaba así por haber sido encontrada en ella una mesa que se atribuye a Salomón, hijo de David […] Dejó luego Tāriq esta ciudad dirigiéndose a Toledo, atravesó el territorio de Gallaecia, llegó a Astorga y volvió finalmente el año 93 a Toledo [...][16]

El anónimo autor del *Fath* no menciona Amaya, aunque trata de conciliar los dos relatos anteriores, al fusionar la toma de la Ciudad de la Mesa con la de Astorga. Ya en el siglo XIII, Jiménez de Rada trató de integrar todos estos enclaves en una narración continua. Así, relata cómo Tāriq abandonó Toledo, marchó a Guadalajara, cruzó por el Paso de Tāriq, tomó al asalto Almeida (*al-mā'ida*) y después Amaya, devastó Tierra de Campos y Astorga e incluso llegó a Gijón, antes de regresar a la capital visigoda. Esta fue la versión «más completa» asumida por buena parte de la historiografía moderna.[17] Vemos cómo, a partir de la leyenda de la Mesa de Salomón, un par de topónimos (*Fajj Tāriq* y *Madīnat al-mā'ida*) y el equívoco de Ibn al-Qūtiyya se construye toda una expedición militar. Resulta patente el deseo de los compiladores tardíos de prolongar las expediciones de los conquistadores, al fusionar relatos distintos, e incluso contradictorios, en una misma secuencia continua para engrandecer las hazañas. Ibn al-Kardabūs incluso presenta a Tāriq deseoso de conquistar Roma y Constantinopla, algo que solo impedía el cansancio de sus hombres.[18] A partir de la *Crónica Mozárabe*, ni siquiera podemos confirmar que Tāriq llegase a Toledo antes de Mūsà, más bien parece sugerir lo contrario.

LA LLEGADA DE MŪSÀ

En el ramadán del año 93 H, entre julio y agosto de 712, Mūsà ibn Nuṣayr desembarcó en Algeciras con un contingente que las distintas fuentes estiman entre diez mil y veinte mil hombres, aunque dieciocho mil es la cifra más repetida. Las motivaciones del gobernador de Ifrīqiya y el Magreb para personarse en Spania difieren de forma significativa según las versiones. Para algunas fuentes, su presencia obedecería a una petición de su subalterno, que le había solicitado refuerzos. Otras, por el contrario, describen a Mūsà envidioso ante los éxitos de su cliente, o furioso con él, ya que había ignorado órdenes o, cuando menos, se había extralimitado en sus atribuciones. El valor que se atribuya a una u otra versión está supeditado a en qué medida el cruce del Estrecho respondió a una iniciativa personal de Tāriq o si, en efecto, la invasión de Spania obedeció a un minucioso plan del emir.

A diferencia de su subalterno, la primera medida de Mūsà, con un fuerte carácter simbólico, habría sido construir una mezquita en suelo hispano. Nos ha llegado un pasaje de al-Idrīsī en el que explica el origen del nombre de la mezquita de las Banderas:

> Algeciras fue la primera ciudad conquistada en al-Ándalus, en los primeros tiempos del islam, en 90 H, por atención de Mūsà ibn Nusayr, y por cuenta de los marwaníes; con él estaba Tāriq ibn 'Abd Allāh, en cabeza de las tropas beréberes. No lejos de la puerta que se abre sobre el mar se encuentra la mezquita llamada «Mezquita de las Banderas» (*Masjid al-Rāyāt*). Se dice que fue allí donde se reunieron los portaestandartes de la expedición para mantener un consejo.[19]

El texto nos ha llegado a través de al-Himyarī, otro geógrafo, del siglo XIV, que más tarde transcribió otro relato que relaciona el nombre de la mezquita con una expedición vikinga de 867, debido a las banderas que los nórdicos habrían colocado en sus ruinas tras incendiarla.[20] Una vez hubo reunido a sus oficiales en el consejo militar, Mūsà habría expresado el deseo de no rebajarse a seguir la misma ruta que Tāriq. Ante lo cual, los guías nativos le habrían respondido: «Te llevaremos por un camino mejor que el de Tāriq, te guiaremos por ciudades de mucha más importancia y copioso botín».[21]

Las tradiciones de al-Rāzī e Ibn Sa'īd difieren, una vez más, en el itinerario. Según el primero, Mūsà se dirigió hacia Sevilla, tomando antes Medina Sidonia y luego Carmona. Ya hemos comentado que un sello de plomo apunta hacia una rendición pactada de Assidona y resulta difícil creer que la ciudad se hubiera mantenido ajena al dominio islámico hasta entonces. Cualquier línea de abastecimiento o de comunicaciones creada por Tāriq con sus bases en Algeciras dependía del control de esta urbe y su *castellum*. El omnipresente Julián también habría sido responsable de la toma de Carmo, una antigua ciudad romana situada sobre un cerro junto a la Vía Augusta:

> Mūsà marchó desde Medina Sidonia a Carmona, la ciudad más inexpugnable de todo al-Ándalus, tanto por asalto como por asedio. Preguntados cómo se podía tomar, respondieron que solo mediante un ardid; por lo que hizo que unos compañeros de Julián, armados y fingiéndose fugitivos, se presentasen ante las puertas. Introducidos en la ciudad, mataron de noche a los guardas de la Puerta de Córdoba y metieron a la caballería de Mūsà. Los musulmanes tomaron Carmona por fuerza de armas.[22]

Tras ello, Mūsà se dirigió a Sevilla, «la mayor y más importante de las ciudades de al-Ándalus, notabilísima por sus edificios y sus monumentos».[23] Situada en la confluencia entre el Guadalquivir y un afluente llamado Tagarete, este curso fluvial ha variado con el paso de los siglos. La zona portuaria se encontraba en el lado occidental de la ciudad y suponía la mayor fuente de riqueza, tanto por el transporte marítimo como a lo largo del Betis. Amplias áreas del interior de las murallas bajoimperiales estaban ocupadas por vertederos. Sin embargo, más allá de la contracción demográfica del periodo, Spali mantuvo una notable relevancia religiosa y cultural. Poseía dos ciudadelas, una de ellas defendía el conjunto episcopal y aún se menciona en época islámica; contaba con una soberbia iglesia catedralicia, baptisterio, palacio episcopal y un *atrium* o edificio de audiencias. El otro recinto defensivo albergaba la residencia del conde de la ciudad.[24]



Figura 87: La puerta de Sevilla en la muralla de Carmona, provincia de Sevilla, enmarcada en el alcázar islámico. El origen de esta entrada es romano, aunque en época almohade se construyeron los arcos de herradura y se reforzó con diversas obras defensivas. (Fotografía del autor).

Sevilla cayó en manos de Mūsà tras varios meses de asedio y, una vez más, al-Rāzī menciona que, entre la guarnición dejada por el emir, había judíos. Gran parte de la población hispalense había escapado hacia la ciudad de Beja, una sede episcopal en el actual Alentejo portugués. El siguiente objetivo del conquistador árabe fue Mérida, «la capital de la provincia de Lusitania, donde residían algunos grandes señores de al-Ándalus y también tenía monumentos, un puente, alcázares e iglesias que exceden toda ponderación».[25] Pudo llegar a través de la Vía X del *Itinerario de Antonino*, que primero pasaba por Carmona y Écija para después transitar hacia el norte, o bien por un tramo de la Vía XXIII que iba directo a Mérida. Si hubo una ciudad-puente en Spania, sin duda, esa fue Mérida, la antigua sede de la *diocesis Hispaniarum* bajoimperial.

Las fuentes árabes destacan el colosal puente que permitía cruzar el Guadiana, restaurado en época visigoda allá donde fue necesario. Con una longitud de setecientos noventa metros en dos tramos separados por un tajamar, figuraba entre los más extensos del mundo romano. Mérida constituía el principal nodo de comunicaciones en el occidente de la península ibérica, dominaba la renombrada Vía de la Plata, una calzada que atravesaba Spania de sur a norte hasta Astorga, y la Vía XXV del *Itinerario de Antonino* la unía con Zaragoza, cruzando en diagonal el interior peninsular a través de enclaves tan significativos como Toledo y Complutum (Alcalá de Henares).



Figura 88: Carmona, «la ciudad más inexpugnable de todo al-Andalus», se asienta sobre un cerro de fácil defensa en una feraz comarca. Por tanto, la cumbre muestra evidencias de ocupación humana desde el Neolítico. (Fotografía del autor).

En época tardoantigua, Mérida aparecía con gran densidad de población. El espacio público había sido ocupado por talleres y viviendas, el célebre teatro y anfiteatro fueron abandonados; las grandes mansiones romanas se convirtieron en bloques vecinales y, en torno a los peristilos, varias familias se repartían las estancias. El foro y su pórtico se emplearon al tiempo como

escombrera y cantera para extraer materiales de construcción –mármoles, en especial–, reutilizados en las nuevas residencias aristocráticas y edificios religiosos, como el monumental conjunto catedralicio y, extramuros, el xenodoquio y la basílica de Santa Eulalia. La contracción demográfica había despoblado los arrabales y los habitantes se concentraron a resguardo de las murallas. Estas defensas habían sido reforzadas en época visigoda y conformaban un formidable perímetro de cuatro kilómetros, entre ocho y diez metros de altura y seis de ancho.[26]

La narración de al-Rāzī aporta una verosímil y detallada relación de operaciones bélicas en torno a Mérida, la ciudad hispana que más resistencia opuso a la conquista islámica. El duque lusitano no se limitó a aguardar al resguardo de los muros, había reunido un contingente lo bastante importante como para enfrentarse a los árabes a campo abierto a una milla de la ciudad. Dado que Mūsà no dividió a su hueste, más allá de dejar algunas guarniciones a su paso, el contingente hispanogodo debió de estar formado por varios miles de hombres. A la postre, fueron rechazados y se refugiaron intramuros. A la jornada siguiente, Mūsà había ocultado un destacamento en una cantera próxima y, cuando los sitiados acometieron otra salida, cayeron en la emboscada y sufrieron elevadas bajas, «refugiándose los que escaparon en la ciudad, que era muy fuerte, y tenía unas murallas como no han hecho otras los hombres».[27] De este modo, se inició un asedio formal en el que no cabe duda de que los árabes tuvieron que tomar el puente, para que los sitiados no recibieran víveres, algo que, tal vez, lograron cruzando el Guadiana por Medellín o algún otro vado. Mūsà hizo construir una máquina de asedio, una *dabbāba*, la versión árabe de la *vinea* romana descrita por Vegecio (IV.15): un cobertizo a dos aguas de madera y cinco metros de longitud, casi dos y medio de ancho y dos de altura. Este artilugio permitía aproximarse a la muralla enemiga para hacer una mina…



Figura 89: El puente romano de Mérida poseía un extraordinario valor estratégico, ya que permitía cruzar el Guadiana por la Vía de la Plata, que vertebraba el occidente peninsular. Existen evidencias de que esta construcción de 792 metros de longitud tuvo reparaciones en época visigoda. A la derecha de la imagen se encuentra la alcazaba islámica. (Fotografía del autor).

> [...] y cubiertos con ella, llegaron a una de las torres, de la cual arrancaron un sillar; mas encontraron en el hueco un macizo que en lengua española llaman argamasa, que resistía a sus barras y picos, y mientras se hallaban ocupados en este trabajo, cargaron sobre ellos los cristianos y perecieron los musulmanes bajo la máquina, por lo cual la torre de los Mártires, nombre que aún hoy conserva, aunque son pocos los que saben esta anécdota.[28]



Figura 90: Interior de la alcazaba de Mérida, construida por Abderramán II en el año 835 para controlar la ciudad protagonista de numerosas rebeliones a lo largo del siglo IX. En la imagen se puede ver la muralla fundacional de Córdoba, de época augustea, reforzada con hormigón romano, que, en época visigoda, sufrió una ampliación hacia el exterior con grandes sillares de granito. (Fotografía del autor).

La muralla emeritense, de cinco a seis metros de anchura, está compuesta por el lienzo fundacional augústeo, de dos metros y medio de grosor, al que, en tiempos del rey Eurico, se adosó un nuevo paño exterior de sillares de granito, que duplicaba el grosor inicial. El sillar que mencionan los *Ajbār Maŷmū'a* formaba parte del refuerzo visigodo que los árabes lograron retirar, hasta que llegaron al muro romano de mampostería de durísimas dioritas y cuarcitas, aglomeradas con argamasa y hormigón de relleno, un sistema constructivo típico del Alto Imperio.[29] Tales detalles confirman la fiabilidad de al-Rāzī para este episodio.

Alentados ante las dificultades de los árabes ante la ciudad del Guadiana, los sevillanos se sublevaron, con la ayuda de tropas llegadas de Niebla y Beja, y acabaron con la guarnición de ochenta árabes. Al saber de la noticia en boca de los supervivientes, Mūsà envió a su hijo 'Abd al-Azīz para volver a tomar Sevilla al asalto y conquistar las otras dos ciudades. Al-Rāzī explica la capitulación de Mérida de acuerdo con un relato legendario, según el cual los emeritenses se

habrían reunido con Mūsà para negociar y se percataron de su barba blanca; al día siguiente, el emir se la había teñido con alheña y los nativos lo tomaron por prodigio, de modo que decidieron rendir la capital lusitana. Las autoridades locales acordaron entregar a los musulmanes los bienes de los emeritenses caídos en la emboscada y de aquellos que habían huido al norte, junto con las riquezas de las iglesias. Esto sucedió en la fiesta de la Ruptura del Ayuno del 94 H, el 30 de junio de 713, e inmediatamente después Mūsà se dirigió a Toledo.[30] Había transcurrido casi un año desde que el emir de Ifrīqiya y el Magreb había desembarcado en Algeciras entre julio y agosto de 712; dos desde que Tāriq había cruzado el Estrecho entre abril y mayo de 711. Es evidente que ambos habían mantenido correspondencia.

En el camino a Toledo, en el distrito de Talavera, Mūsà se reunió con Tāriq, que había salido a su encuentro. Las tradiciones de al-Rāzī e Ibn Sa'īd, reproducidas por obras posteriores, aseguran que Mūsà le golpeó con una fusta. Algunos incluso mencionan un látigo, castigos humillantes como raparle la cabeza e incluso aherrojarlo. Este episodio parece contaminado por la leyenda de la Mesa de Salomón, tales castigos forman parte de la caracterización de Mūsà como «falso héroe». Azotar en público a un subalterno que, de forma reciente, ha obtenido un enorme prestigio, no es lo más inteligente que puede hacer un general en campaña. No solo se arriesgaría a una insurrección, una deserción en masa o una puñalada por la espalda, sino que también estaría despojando de autoridad ante sus hombres a un valioso subordinado. Si nos remontamos a las fuentes más tempranas del siglo IX, al-Balādhurī relata que tras la batalla del Lago:

> Mūsà ibn Nusayr le escribió a Tāriq una severa carta por arriesgar la vida de los musulmanes y seguir su propia opinión sin consultarle con respecto a la campaña. Mientras tanto, le ordenó no ir más allá de Córdoba. El propio Mūsà se dirigió a Córdoba en al-Ándalus y Tāriq le buscó y recuperó su favor. Tāriq luego tomó la ciudad de Toledo [...][31]

Para Ibn ʿAbd al-Hakam, el envío de la carta se produjo tras la toma de Toledo:

> Tāriq se hizo con cuantas riquezas allí había: joyas, armas, oro, plata, vasos y otros tesoros como jamás se han visto. Lo encerró todo debidamente y marchó a Córdoba, donde residió. Escribió a Mūsà ibn Nusayr para darle cuenta de la conquista de al-Ándalus y del botín que había obtenido. Mūsà escribió asimismo a al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik para referirle estos hechos y atribuyéndose el

éxito a sí mismo. También ordenó Mūsà a Tāriq que no pasara de Córdoba hasta que él llegase y le insultó de modo grosero.[32]



Figura 91: En el interior de la alcazaba islámica de Mérida se construyó un aljibe. Para la estructura de esta cisterna subterránea se reutilizaron varias pilastras visigodas decoradas con motivos vegetales y geométricos. (Fotografía del autor).

Ibn Habīb presenta a Mūsà de partida hacia al-Ándalus, tras la victoria de la Janda, «a verse con Tāriq, contra quien había concebido un odio terrible». Aunque no se refieren los motivos de tal inquina, parecen obedecer a que los soldados no reservaran el quinto del botín de guerra. Al llegar Mūsà a la Península, «salió a su encuentro Tāriq, que le dió satisfacciones y quedó contento con él y más amigo». Finalmente, el *Imāma wal-siyāsa*, cuyo relato se remonta a un descendiente de Mūsà, presenta a Tāriq rogando auxilio a su señor tras la victoria en la Janda y «en cuanto Mūsà recibió esta carta llamó a las armas a sus hombres y juntó un numeroso ejército con el designio de atravesar el mar y dirigirse a al-Ándalus».[33] En este caso, no hay reprimenda. A pesar de las enormes discordancias, las fuentes árabes tempranas presentan un desencuentro mucho menos histriónico y resulta más verosímil que la

reprimenda fuera epistolar. Los motivos de la animadversión del emir de Ifrīqiya y el Magreb hacia Tāriq parecen residir en el quinto del botín que correspondía a la comunidad islámica, o al hecho de haber ignorado la orden de no ir más allá de Córdoba. En cualquier caso, una vez en Spania, las preocupaciones de Mūsà recaían sobre el tesoro visigodo y los frutos del saqueo que, una vez en Toledo, Tāriq tuvo que entregarle.

Todos estos hechos los conocemos gracias a las tradiciones islámicas. La narración de la *Crónica Mozárabe* (53-54) acerca de la llegada de Mūsà a la Península resulta mucho más breve, aunque presenta aspectos interesantes:

> [...] mientras devastaban Spania los ya mencionados expedicionarios y esta se sentía duramente agredida no solo por la ira del enemigo extranjero, sino también por las luchas intestinas, el propio Muza, como las columnas de Hércules lo encaminaban hacia esta desdichada [tierra], y creía que la indicación del libro le señalaba la entrada al puerto y las llaves en la mano presagiaban o le abrían el paso a Spania, atravesando el estrecho de Cádiz penetra en ella injustamente destrozada desde tiempo atrás y la invade para arruinarla sin compasión alguna.
>
> Después de arrasarla hasta Toledo, la capital del reino, y de azotar despiadadamente las regiones circundantes con una paz engañosa, condena a algunos nobles señores varones, que allí se habían quedado, al patíbulo, por haberse escapado de Toledo el hijo del rey Égica, Oppas, y por esta causa los pasa a todos a espada.

En este pasaje podemos constatar que el reino visigodo no solo padecía los estragos causados por los invasores musulmanes, sino también «luchas intestinas». La mención a una «paz engañosa» podría responder a la violación unilateral de algún pacto o acuerdo entre los conquistadores y las autoridades locales. No obstante, tal vez lo más destacable resida en la expresión latina «*per eius occasionem*» («en esta circunstancia», «con este pretexto» o «por esta causa»),[34] relacionada con la huida de Oppas y la ejecución de algunos nobles toledanos. Del texto mozárabe se desprende que Mūsà esperaba reunirse con Oppas en Toledo, que podría estar retenido, y al descubrir la huida decide ejecutar a unos magnates como represalia. Este dato parece refutar el supuesto acuerdo entre el conquistador árabe y los witizanos, o puede que la huida de Mūsà obedeciera a esa «paz engañosa», esto es, a la violación de algún acuerdo previo, tal vez –por especular aún más– uno alcanzado con Tāriq que Mūsà habría incumplido.

Constituye un pasaje de gran relevancia, ya que, en ocasiones, se ha traducido como «[Mūsà] condena a muerte a algunos ancianos nobles que todavía quedaban en Toledo tras la fuga, y a todos los pasa por la espada; contó para ello con la complicidad de Oppas, hijo del rey Égica».[35] Esta traducción errónea ha inducido a pensar que Oppas, un obispo, se estaba librando de unos rodriguistas incómodos, en connivencia con Mūsà. Esto, a su vez, sirvió para reforzar la idea de que amplios sectores del clero hispano colaboraban con los árabes. Se trataría del «binomio *ʿāmil*-obispo», según el cual la jerarquía eclesiástica aportaba los censos fiscales y los gobernadores árabes el poder coercitivo para hacer efectivos los pagos, una tesis defendida por Manuel Acién.[36]

No parece que la jerarquía eclesiástica aguardase, paciente, en sus palacios episcopales a la llegada de las huestes islámicas. Poco antes de presentar la llegada de Mūsà a la capital visigoda, la *Crónica Mozárabe* (53) destaca que Sinderedo, el obispo metropolitano, «por temor a la invasión árabe, actuando, no como un pastor sino como un mercenario, abandona las ovejas de Cristo contra los preceptos de los antepasados y se marcha a Roma». En efecto, Sinderedo figura entre los firmantes de las actas de un concilio celebrado en 743 en la Ciudad Eterna. No es el único clérigo que huyó ante el avance islámico. La *Vita Willibaldi* menciona a Diaperto, un presbítero hispanogodo que vivía en Montecassino y se trasladó a Roma en 739. Otro prelado natural de la Península llegó a ser obispo de Chiusi. Teodulfo, obispo de Orleans, también formó parte de los *hispani* exiliados en tierras francas. La difusión de códices y manuscritos con letra visigótica por toda Italia parece estar relacionada con este fenómeno, presente también en el *scriptorium* del arzobispo Laidrado de Lyon, que fue sucedido por otro hispano, Agobardo.[37] El surgimiento de un monasterio en el recóndito valle de Liébana, provisto de una formidable biblioteca que permitió a Beato componer sus *Comentarios al Apocalipsis*, también parece relacionado con este éxodo eclesiástico. No todos los datos asumidos para respaldar esta tesis resultan válidos. La supuesta huida del obispo Próspero de Tarragona, e incluso su propia existencia, resultan más que dudosos.[38] El último obispo documentado en la sede tarraconense es Vera, firmante del penúltimo concilio episcopal visigodo en el año 693. Este

Próspero del siglo VIII, al que se atribuye el traslado de unas reliquias desde Tarragona a un oratorio en Liguria que dio origen al monasterio de San Fructuoso de Capodimonte, parece ser un duplicado del San Próspero de Aquitania. La proliferación de leyendas medievales, destinadas a justificar la presencia de unas reliquias con origen más que dudoso, que habrían sido salvadas de la invasión islámica, puede generar una engañosa imagen de *sálvese quien pueda*. Aun así, existe un buen número de datos fiables acerca de la huida de clérigos ante los musulmanes.



Figura 92: Siete individuos con clámides en los relieves del sarcófago tardorromano de La Chimorra (Espiel, Córdoba), datado en el siglo V. (Fotografía del autor).

Tampoco parece que las sedes episcopales medraran gracias a una fructífera colaboración con las autoridades islámicas. A partir de las actas del concilio celebrado en Córdoba en 839, podemos constatar que apenas sobrevivieron veinte sedes episcopales donde, tal vez, existieron cuarenta y ocho antes de la conquista musulmana.[39] Se podría aducir que la desaparición de la red episcopal durante el primer siglo de historia andalusí pudo deberse a diversos factores, pero contamos con textos litúrgicos, elaborados en las décadas posteriores a la conquista, que evidencian la actitud del clero hacia los

conquistadores árabes. Datado a principios del siglo VIII, el himno *Tempore Belli* describe una invasión de bárbaros, gente «implacable» y «ardorosa en el ejercicio bélico –llegada desde más allá del mar– con sus innumerables escuadrones –hasta que– la cohorte de los cristianos vuelve la espalda a sus crueles enemigos y, agotada, huye temblando por pendientes y parajes impracticables, empujada por un vergonzoso pavor». El ejército vencedor asesina a los habitantes del reino a millares, que tiñen de sangre las aguas y dejan los cadáveres abandonados a las aves carroñeras; saquea los templos, los altares consagrados y las casas. Las doncellas consagradas a Dios son violadas, las ciudades arden consumidas por un «fuego bárbaro», los ancianos son encadenados junto con los muchachos, además de mujeres y niñas de toda condición. La súplica final ruega la ayuda celestial para la dispersión del enemigo de unos discípulos de Cristo cuya fe es violentamente pisoteada.[40]

La *Missa in diem sancti Clementis* también habría formado parte de la liturgia hispana surgida en tiempos de la conquista: «Líbranos de las inundaciones y de la mano de los hijos de extraños, para que nosotros, que por ti hemos sido bautizados con agua y con el Espíritu Santo, no padezcamos y no seamos apartados por la fuerza del santo propósito por los paganos y los no bautizados. Pulveriza, por el contrario, su arco indoblegable, destruye las flechas, rechaza las aljabas, aniquila las espadas, rompe las lanzas, frustra los planes malvados que contra nosotros traman [...]».[41] La *Missa omnium tribulatium* expresa arrepentimiento por los pecados, al tiempo que suplica el auxilio divino: «Ya es suficiente, Oh, Señor, lo que se atribuyen aquellos que se ufanan de su propia fuerza y, llenos de arrogancia, desprecian los misterios de la fe. Confían en su arco, y no tiemblan ante tu brazo. Este júbilo vanaglorioso que se prolonga hasta el presente debe acabar, oh, Señor, para que la congregación de tus fieles, que hasta ahora se encuentra gravemente oprimida por el duro yugo, se alegre, una vez completamente liberada del peligro, y te alabe, oh Dios, sin miedo de nadie [...]».[42] Por último, la *Missa votiba omnimoda* declara: «Aleja de nosotros el furor de tu ira, la espada, la cautividad, la pestilencia, el hambre, la tribulación y las insidias de nuestros enemigos».[43] Es difícil imaginar que la Iglesia hispana colaborase de forma entusiasta en la

recaudación de los impuestos de los paganos, al tiempo que recitaba plegarias para que Dios expulsara a los paganos que causaban un «terror indescriptible».

Para sostener su hipótesis acerca de «la simbiosis *ʿāmil*-obispo», Acién recurre a Septimania, ya que, una vez sometida a los musulmanes, los prelados habrían mostrado una férrea lealtad hacia el califato ante la conquista franca de Carlos Martel. A partir de este apriorismo, se produce toda una reinterpretación de los hechos históricos, en virtud de la cual nada es lo que a primera vista parece. Así, tras el infructuoso asedio de Narbona en 737, Carlos habría destruido e incendiado las iglesias de Béziers, Agde, Magalona y Nimes en castigo a los obispos colaboracionistas.[44] En realidad, Carlos Martel obró de modo similar en el resto de sus campañas militares, como en la ofensiva contra Burgundia, donde arrasó Lyon y Vienne.[45] Siguiendo su actitud reinterpretativa, Acién ironiza con que «algún autor llega incluso a asombrarse de que Narbona y Barcelona se resistieran a la conquista franca». Tal vez esta resistencia no resulte sorprendente si tenemos en cuenta que, según la *Crónica de Moissac*, el valí al-Samh pasó por la espada a la población masculina de Narbona y esclavizó a las mujeres y niños, que fueron enviados a la Península. Pablo Diácono añade que los musulmanes se establecieron en la región con sus familias.[46] Cabe suponer que el obispo estaría entre los afortunados. Es muy probable que, para esas fechas, la antigua capital de Septimania contara con una notable presencia arabo-bereber.

El principal escollo para asumir que lo sucedido durante la conquista franca de Septimania, y la posterior creación de la Marca hispánica, constituya una prueba de la estrecha colaboración entre élites hispanogodas y autoridades árabes frente al expansionismo franco reside en que la «la privilegiada documentación franca»[47] empleada por Acién demuestra exactamente lo contrario. La conquista franca de Septimania se produjo tras las victorias de Carlos Martel en Poitiers (732) y Berre (737). A partir de entonces, esta región se convirtió en un campo de batalla a tres bandas entre los carolingios, el duque de Aquitania y las autoridades islámicas. En 751, Vaifre, el duque de Aquitania, dirigió una expedición para apoderarse de la capital septimana, a la postre infructuosa, lo cual alentó a Pipino el Breve a apoderarse de la ciudad para así obtener una salida al Mediterráneo. Al año siguiente, Ansemundo,

godo de origen y conde de Nimes, quiso entregar a Pipino las ciudades de Nimes, Maguelone, Agde y Béziers, un acuerdo negociado que no llegó a efecto porque el conde fue asesinado por un tal Ermeniardo en 754. Narbona pasaría de forma definitiva a manos de Pipino en 759, después de asediar sin éxito la urbe y librar tres batallas contra los musulmanes, tras lo cual, según los *Annales de Metz*, «expulsó a aquellos hombres de toda Gotia y liberó a los cristianos de la esclavitud de los sarracenos». La *Crónica de Moissac* concluye de este modo su narración de esta campaña:

> [...] los francos asediaron Narbona y juraron a los godos que allí había que, si devolvían la ciudad a Pipino, rey de los francos, les permitirían tener su propia ley: así, los godos mataron a los sarracenos que los dirigían y devolvieron la ciudad al ejército franco.[48]



En opinión de Ramon d'Abadal, aunque el número de hispanogodos emigrados a territorio franco se ha visto exagerado por la historiografía moderna, los *hispani* constituyeron un importante fermento para la propaganda carolingia en relación con la «liberación» del territorio que después fueron los condados catalanes: «Basándose en esta idea, y con la confianza de tener la protección real, esperanza avalada por el buen trato recibido por los

hispanos emigrados, se produjo el primer movimiento de sometimiento de los indígenas al poder franco, el primer traspaso voluntario y espontáneo de dominio».[49] Este se materializó con la entrega de Gerona y Besalú en 785 y, poco después, en 793, con las de Urgel, Cerdaña y el Conflent. Este apoyo de la población hispanogoda hizo que Carlomagno publicara un capitular:

> Algunos hombres, movidos por la inicua opresión y el cruel yugo que sobre ellos imponían los sarracenos, enemigos de la cristiandad, abandonaron sus propias casas y las propiedades que por derecho hereditario les pertenecían, y desde Hispania vinieron a nosotros y se establecieron en la Septimania, y arrancándose de la potestad de los sarracenos se sometieron a nuestro dominio por su libre y espontánea voluntad.[50]

Tales hechos no erosionan un ápice la convicción de Acién de que la población hispanogoda, en especial los obispos, se mostraba devotamente fiel a sus pactos con las autoridades islámicas, puesto que, para él, resulta «sospechoso que en las diversas versiones sobre la entrega de Gerona a los francos, se citen solo a los *homines* de la ciudad y que los redactores eclesiásticos hubieran olvidado el protagonismo de la jerarquía».[51] Si una ciudad opone resistencia a los francos, es *a causa de* su condición de sede episcopal; si se entrega a los francos, es *a pesar de* su condición de sede episcopal. En realidad, los *hispani* no era los únicos que buscaron refugio bajo el paraguas de Carlomagno. Existe constancia de que, en 797, el gobernador árabe de Barcelona se habría presentado en Aquisgrán para declarar que rendiría la ciudad a cualquier hueste franca que se presentara ante sus puertas.[52] Antes se había producido una oferta similar en 777, cuando Sulaymān ibn al-A'rābī, el gobernador de Barcelona y Gerona, se personó en el palacio de Carlomagno en Paderborn para ofrecerle la entrega de Zaragoza, lo que propició la campaña hispana de 778 que acabó en fracaso cuando al-Husayn ibn Yahyā al-Ansārī, el gobernador de esta ciudad, cambió de parecer y se negó a abrirle las puertas.[53] La situación descrita por Acién en torno al binomio *'āmil*-obispo resulta un tanto pintoresca, ya que los mitrados se habrían mostrado más devotamente leales a la autoridad de Córdoba que los propios *'āmil-es* árabes.



Figura 93: Dinar latino acuñado en 93 H con la inscripción *In Nomine Domini Non Deus Nisi Deus Solis*, una versión en latín de la declaración de fe islámica. Está acuñado según una técnica globular, a partir de una bola de oro y no de una lámina troquelada. La estrella de ocho puntas parece una referencia a Hesperia, la estrella de occidente.

Hacia finales del año 800, poco antes de ser coronado emperador, Carlomagno organizó un enorme ejército compuesto por francos, gascones, godos, provenzales, aquitanos y borgoñones para asediar Barcelona y, tras un prolongado asedio, la población forzó al gobernador musulmán a entregar la plaza. Para Acién «en el atroz cerco que hubo de sufrir la ciudad de Barcelona, lo que resulta curioso no es que se defendiera, sino la impresión de coherencia de la población que revelan las fuentes, sin que se aluda nunca a un partido profranco, ni mucho menos a clérigos pactistas».[54] De nuevo, la ausencia de menciones a clérigos pactistas en las fuentes no obedece a que estos no existan, sino a un sospechoso silencio que probaría su existencia. Cabe preguntarse en qué medida la defensa de Barcelona recaía sobre la población indígena, y hasta qué punto estaría dispuesta a arriesgar sus vidas para defender los privilegios fiscales del obispado. La capacidad de una ciudad de resistir un asedio no dependería del estado de las defensas, el tamaño de la guarnición y la existencia

de víveres, sino del modelo tributario local. La fiscalidad se convierte en una suerte de monismo que permite explicar todos los hechos históricos. Tras la toma de Barcelona en 801, Carlomagno redactó otro capitular:

> Los godos o hispanos, habitantes en la famosa ciudad de Barcelona o en el castillo de Tarrassa, huyendo del cruel yugo de los sarracenos, enemigos del mundo cristiano, se nos acercaron y dieron o cedieron libremente su ciudad a nuestra magnipotencia y sustrayéndose a la potestad de los sarracenos, se sometieron a nuestro dominio por su pronta y libre voluntad.[55]

La naturaleza propagandística del documento resulta innegable y, sin embargo, el contenido parece acorde con la realidad de los hechos. Si en el siglo VIII hubo alguna «transferencia de soberanía pactada» se produjo durante la creación de la Marca Hispánica, por parte de la población nativa hacia los carolingios. Esta ofensiva militar sobre las antiguas Septimania y Tarraconense corrió paralela a otro conflicto de naturaleza teológica. En el año 783, un afamado teólogo, llamado Elipando, asumió el cargo de obispo metropolitano de Toledo, tras haber predicado que Jesús habría sido hijo adoptivo de Dios, siguiendo una doctrina conocida como adopcionismo. Como cabeza de la Iglesia mozárabe, Elipando trataba de atenuar ese trinitarismo que tanto rechazo producía a los señores de al-Ándalus. El arzobispo toledano logró persuadir para que se sumara a su doctrina a otra gran figura teológica, Félix, el obispo de Urgel, ciudad que, en 793, abrió las puertas a Carlomagno. Cuando las cartas admonitorias de Elipando llegaron al joven reino asturiano, hallaron una contundente respuesta en Beato de Liébana y Eterio de Osma. El prelado toledano, indignado ante la impertinente erudición del monje cántabro, envió una misiva a Fidel, un destacado abad asturiano. «Quien no confiese que Jesucristo es hijo adoptivo de Dios, es hereje y debe ser eliminado. […] Éstos, llevándome la contraria como si yo fuese un ignorante, no han querido preguntarme, sino enseñarme qué era lo ortodoxo. […] Pero nunca se ha oído que los de Liébana hayan enseñado a los de Toledo».[56] En respuesta, Beato redactó un devastador *Apologético* en el que no duda en llamarle «mono de circo» y «cojón del Anticristo», así como le lanzaba una pulla envenenada: el arzobispo toledano actuaba en connivencia con el poder terrenal.[57] El *Libro de los Patriarcas de Alejandría* describe cómo la designación de los altos cargos eclesiásticos de Egipto dependía de los gobernadores árabes,[58] que buscaban

entre el clero aquellas figuras más dóciles y serviles, dispuestas a colaborar en el expolio fiscal y a traicionar los intereses de su propia comunidad con tal de ostentar el rango.

La controversia adopcionista adquirió una dimensión europea, en la que el papel atribuido en ella a Félix de Urgel parece destacado, hasta el punto de que al norte de los Pirineos fue conocida como «herejía feliciana». Un año después de que los habitantes de Urgel entregaran la ciudad a Carlomagno, en 794, el futuro emperador convocó un gran concilio en Fráncfort, donde se reunieron trescientos obispos de Francia, Italia y Alemania. A instancias de Alcuino de York, su consejero, se condenó la herejía de Elipando y Félix fue destituido de su diócesis y forzado a renegar de la doctrina que había defendido. Los vínculos entre Beato y Alcuino, unidos a los de Alfonso II de Asturias y el imperio carolingio, parece que se reforzaron en ese momento, al igual que la independencia doctrinal asturiana con respecto a una jerarquía mozárabe sospechosa de herejía al hallarse bajo la autoridad emiral.

Si empleamos como referencia la colaboración de la jerarquía eclesiástica con las autoridades islámicas en Egipto, tal y como el propio Manuel Acién propone,[59] tal colaboración se produjo gracias al reparto de cargos entre los religiosos más serviles y a una coacción y amenaza física constantes. A la luz que nos aporta Severo de Hermópolis, puede explicarse por qué el único territorio peninsular que, pasado un siglo de la llegada de Tāriq, parece conservar un tejido eclesiástico coherente, que aglutinaba a la mitad de los obispados peninsulares, es la antigua Bética, el epicentro del poder islámico. En el resto de la Península, el éxodo eclesiástico ante los muslimes debió de ser una constante y también se explica el papel representado por la jerarquía eclesiástica de este territorio durante la persecución a los «mártires de Córdoba», como Recafredo, el obispo de esta ciudad y arzobispo de la metrópoli sevillana, por imposición de Abderramán II, en clara oposición a los líderes religiosos de los centros monásticos. A mediados del siglo IX, las sedes episcopales que aún no habían desaparecido estaban ocupadas por títeres elegidos a capricho por los emires, tal y como da a entender Álvaro de Córdoba. La maniquea imagen de una turba de fanáticos azuzados por Eulogio para inmolarse, ante una sensata y moderada jerarquía obispal, solo sirve para enmascarar los conflictos existentes

en el clero mozárabe, una institución que, para entonces, debía de estar complemente degradada y al servicio del poder islámico.

Con respecto a Oppas, «el modelo paradigmatico del obispo pactista»,[60] el anónimo mozárabe (54) no lo presenta colaborando con Mūsà en Toledo, sino más bien escapando de él y antes (52) precisa que, en la Janda, Rodrigo «perdió su trono y su patria, muriendo también sus rivales», en clara alusión a los traidores. A pesar del interés de Ibn al-Qūtiyya de responsabilizar a sus ancestros de la fundación de al-Ándalus, y de la manifiesta hostilidad de las crónicas asturianas hacia el linaje de Witiza, el pacto entre estos y Mūsà no parecía hallarse precisamente en vigor a su llegada a la capital visigoda.

LA DESDICHADA SPANIA

A pesar de constituir la fuente más próxima a los hechos, la narración de la *Crónica Mozárabe* en torno a las campañas de Tāriq y Mūsà resulta de una brevedad desesperante, lo cual ha supuesto que la mayor parte de los investigadores acabe recurriendo a las fuentes árabes, incluso las más tardías. Otra de las virtudes del anónimo mozárabe consiste en mostrar la *visión de los vencidos*. Los *ʿajbār* recopilados en el siglo IX conforman unas narraciones de tipo épico-legendario con una profusa y desordenada relación de anécdotas acerca de la magnitud de las victorias y del botín de guerra obtenido, ya fuera en forma de oro y piedras preciosas o millares de bellas cautivas. El reino visigodo se muestra como una realidad nebulosa y sus habitantes meros sujetos pasivos de la depredación de los musulmanes. Las obras que al-Rāzī e Ibn Sa'īd elaboraron un siglo después, aunque narran unas campañas más verosímiles, presentan un fuerte sesgo etnocéntrico y suponen un compendio histórico centrado en los avatares de la élite árabe-musulmana. Apenas hacen mención a los bereberes y aún menos a la población cristiana de al-Ándalus. Es por ello que este epítome de la conquista expuesto por la *Crónica Mozárabe* (54) posee alto valor:

> Y así, con la espada, el hambre y la cautividad devasta no solo la Spania ulterior, sino también la citerior hasta más allá de Zaragoza, ciudad muy antigua y floreciente, poco ha desprovista de defensas porque así lo quiso Dios. Con el fuego deja asoladas hermosas ciudades y las reduce a

> cenizas; manda crucificar a los señores y nobles y descuartiza a puñaladas a los jóvenes y lactantes. De esta forma, sembrando en todos el pánico, las pocas ciudades restantes se ven obligadas a pedir la paz, e inmediatamente, complacientes y sonriendo, con cierta astucia conceden las condiciones pedidas. Pero asustados, rechazan la paz lograda, huyen por segunda vez en desbandada a las montañas y mueren de hambre y otras causas.
> Así, sobre esta Spania desdichada, en Córdoba, ciudad que de antiguo llevaba el título de Patricia, que siempre fue la más rica entre otras ciudades próximas y que dio al reino visigodo los primeros frutos delicados, establecen un reino bárbaro.

El cronista anónimo está describiendo una estrategia denominada *shock and awe* [conmoción y terror]. No supone una «violenta denuncia retórica»,[61] sino una mera descripción de la guerra de la Alta Edad Media. A pesar de que, en el imaginario colectivo, la imagen arquetípica del mundo bélico medieval se base en batallas mayúsculas, como Zalaca, Alarcos o las Navas, los enfrentamientos a gran escala suponían hechos extremadamente inusuales y su resonancia en las crónicas obedece, precisamente, a su carácter excepcional. La filosofía vegeciana imperante en la época no solo implicaba evitar esos colosales choques a campo abierto, sino que, la mayoría de las veces, las dificultades logísticas lo hacían imposible. Los conflictos armados solían consistir en razias en territorio enemigo, para desgastar sus recursos y sembrar el descontento entre sus súbditos, algo que, inevitablemente, creaba fracturas políticas. Incluso en las épocas de mayor beligerancia, un guerrero medieval podía pasar toda su vida en campañas sin haber librado ninguna gran batalla. Hace tiempo que la historiografía militar enfoca los estudios acerca de la guerra medieval desde esta certidumbre:

> Los ejércitos combaten y «viven sobre el terreno»; se les permite o se les anima a saquear; también deben emplearse para destruir los medios de vida. Por tanto, la destrucción de las viviendas y de los medios que sustentan la vida se convierte en una parte importante de una *chevaucheé* [cabalgada]. Mientras que la estrategia moderna consiste en cortar los suministros, destruirlos en los almacenes o interrumpir su transporte, los líderes medievales se veían obligados a destruirlos «en el lugar». Una vez iniciada esta labor de destrucción, puede ir más allá de lo que requieren las necesidades militares. Si una ciudad ha sido sitiada y ha resistido a los atacantes durante algún tiempo, el asalto final puede ir acompañado de una mezcla de carnicería, saqueo y destrucción, que resulta irracional pero comprensible. En ocasiones, las aldeas indefensas pueden sufrir la misma suerte. […] La guerra medieval no constituye únicamente, ni siquiera en gran medida, batallas y asedios. Durante semanas e incluso meses, supone una presión militar ejercida mediante la destrucción de la vida, junto con las propiedades y los medios en los que esta se sustenta.[62]

Ibn Hayyān nos aporta una detallada descripción de la algazúa organizada por Abderramán III en 920 contra al-Qilā (Castilla), Álava y Navarra, en represalia por la derrota en Castromoros ante Ordoño II de León. Al llegar a San Esteban de Gormaz, los andalusíes...

> [...] no hallando el ejército a su paso sino cuidadas alquerías y dilatados cultivos, todo lo cual saquearon y destruyeron, matando a los pobladores que alcanzaron, hasta llegar a la ciudad que encontraron vacía, pues sus habitantes se habían dispersado, huyendo a las montañas vecinas. Los musulmanes se repartieron lo que habían dejado atrás y destruyeron mancomunadamente las moradas e iglesias; an-Nasir allí pasó tres días, demorándose para daño de los infieles y apurando la destrucción de sus recursos.[63]

Tras vencer en los combates de Valdejunquera, la hueste islámica tomó al asalto el castillo de Muez, donde «los combatientes fueron pasados a cuchillo, teniendo lugar un suplicio en presencia de an-Nasir; allí murieron de sus condes y principales caballeros más de quinientos».[64] Una vez de regreso a la capital, el primer califa cordobés «de las cabezas de infieles logradas en las batallas citadas mandó a Córdoba por delante tan gran número que las acémilas no pudieron llevar todas y fueron izadas en estacas en torno a la ciudad».[65] La narración del *Dirk bilād al-Andalus* de la expedición de Almanzor a Barcelona resulta vagamente similar: «La asedió e instaló los almajaneques, que arrojaban cabezas de cristianos en lugar de piedras. Se estuvieron lanzando diariamente mil cabezas hasta que, finalmente, fue conquistada. Los cautivos que hizo, entre mujeres y niños, alcanzaron la cifra de setenta mil».[66]

A pesar de que, en ocasiones, se establece una distinción entre las operaciones militares de conquista y las de devastación o saqueo, muchas veces no resultaba clara, pues las últimas podían propiciar el control de un amplio territorio. Tras la conquista castellana de Córdoba (1236), Fernando III lanzó una sucesión de ataques sistemáticos sobre el valle medio del Guadalquivir entre 1240 y 1241, durante los cuales las tropas «corrieron tierra de moros a todas partes, et robaron et quebrantaron et fezieron quanto quisieron». Ante la pasividad de las autoridades islámicas, los lugareños acabaron reconociendo la autoridad del rey santo, «veyendo creçer el poder de los cristianos et que ellos non podien allí fincar, amenos de perder quanto auien et los cuerpos».[67]

Las campañas «quirúrgicas» atribuidas en ocasiones a la conquista musulmana de Spania son una fantasía totalmente ajena a la naturaleza de la guerra medieval, al igual que la pretensión de que «el objetivo del saqueo de los conquistadores no eran los campesinos».[68] A causa de la precaria logística de la época, un ejército en marcha se veía forzado a despojar al campesinado de las provisiones, en especial aquellos formados por contingentes de caballería, lo cual, en una época en la que la agricultura apenas producía excedentes, suponía condenarlos a la miseria y al hambre. Cuando, según la *Primera Crónica General*, los habitantes de la Taifa de Denia le preguntaron a Rodrigo Díaz, el Cid, por qué saqueaba sus tierras, la respuesta del Campeador no pudo ser más sincera: «porque ouiesse de comer».[69] Con unas aldeas tardoantiguas que rara vez excedían del centenar de habitantes y unas ciudades que pocas veces superaban los dos mil, una hueste de tres mil guerreros «viviendo del terreno» suponía una auténtica catástrofe. Los abusos de las tropas sobre la población civil resultaban tan habituales que ni siquiera las urbes aliadas deseaban acogerlas. El traslado de las legiones desde las fortalezas del *limes* a las ciudades, durante el Bajo Imperio, dio origen a una violencia sistémica, ya que los soldados extorsionaban a los ciudadanos para que les entregaran dinero y alimentos. El hecho de que al tiempo realizaran labores fiscales hacía que los chantajes resultaran indistinguibles de los tributos.[70] La mera presencia de una guarnición intramuros suponía una *patata caliente* y el *dux Cerialis* de Libia obtuvo pingües beneficios gracias a trasladar sus efectivos de una ciudad romana a otra y exigir sustanciosos pagos a las autoridades municipales a cambio de llevárselas a otra parte.[71]

La extrema brevedad de las narraciones en torno a la conquista islámica de la Península, que, por lo general, se limitan a señalar que un enclave o territorio fue «tomado», han permitido fabular con beatíficas fórmulas de sumisión de las que no existen paralelos históricos. Cuando la literatura *futūh* adquiere detalle, aparecen, sin que pueda evitarse, las menciones a toda suerte de actos violentos. Un ejemplo, próximo en el tiempo a la conquista de Spania, supone la campaña de Yazīd ibn al-Muhallab sobre Tabarīstán, en la orilla sur del Caspio, en 717, descrita con minuciosidad por al-Tabarī, pues se trataba de su tierra natal. Gurgān y Tabarīstán ya habían sido sometidas mediante un

pacto de capitulación, pero esta situación no satisfacía las ambiciones de Yazīd. Después de una sangrienta batalla contra los turcos, asedió Dihistān, donde el magnate local solicitó seguridad para él y su familia. Una vez concedida y hubo abandonado la plaza, Yazīd «entró en la ciudad y se apoderó de los animales, los tesoros y los innumerables cautivos, y pasó a espada a catorce mil turcos indefensos».[72] Después marchó a Gurgān, que ya pagaba un tributo anual al califato de entre cien mil y trescientos mil dirhams. Los lugareños esgrimieron ante Yazīd el tratado firmado y les asignó un gobernador. En Tabarīstán también le ofrecieron incrementar el tributo, «pero Yazīd se negó, esperando conquistar el territorio por la fuerza». Sin embargo, los lugareños se hicieron fuertes en los pasos de montaña, la campaña llegó a punto muerto y se iniciaron las negociaciones, en las que Yazīd acordó con el líder de Tabarīstán un pago de setecientos mil dirhams, o bien azafrán y esclavos con sedas y cálices de plata. Más adelante, este acuerdo se rompió y Yazīd tuvo que asediar durante siete meses la fortaleza de al-Wajāh. Tras un asalto nocturno, capturó a las mujeres y niños, que fueron vendidos como esclavos, e hizo crucificar a los varones en los márgenes de la calzada a lo largo de doce kilómetros. Después llevó a doce mil de ellos a al-Andarhaz, un río de Gurgān, y permitió que cualquiera de sus hombres que deseara vengarse pudiera matar a quien quisiera, «convirtiendo el agua del *wādī* en sangre». Una vez concluida esta despiadada campaña, sobre un territorio previamente sometido mediante un pacto, Yazīd envió una misiva al califa para informarle de que el quinto que correspondía a la *umma* ascendía a seis millones de dinares.[73]

Muchos investigadores que abordan las conquistas islámicas suelen obviar estos pasajes. Así, al relatar la campaña de Gurgān y Tabarīstán en *Las grandes conquistas árabes*, Hugh Kennedy describe la campaña hasta el pacto alcanzado por Yazīd, momento en que concluye el relato y las crucifixiones multitudinarias y la matanza en el río referidas por al-Tabarī desaparecen como por ensalmo.[74] En la península ibérica, las crucifixiones, las decapitaciones y los castigos multitudinarios comenzaron a aparecer en las fuentes árabes hacia la llegada de Abderramán I. La crucifixión parece una pena más bien reservada a traidores, rebeldes y cobardes. Posee una fuerte connotación religiosa dentro del islam, dada la creencia de que una incorrecta inhumación del cadáver

dificultará la «resurrección de la carne». Las menciones a esta práctica son innumerables. En el año 805, según Ibn Hayyān, al-Hakam I ordenó ejecutar a sus tíos Maslama y Umayya, hijos del primer Abderramán, y setenta y dos notables árabes fueron crucificados. Una década después de la muerte del rebelde muladí ‘Umar ibn Hafsun, el futuro califa Abderramán III hizo desenterrar su cadáver para crucificarlo entre sus dos hijos, ante la puerta de la azuda del alcázar de Córdoba. Un poema de Muqaddam ibn Mu’afa rememora el suceso: «Ya me parece ver a Ibn Hafsun / en un clavero entre dos postes / con sus dos cochinillos colocados, / sobre la calzada a ambos lados».[75] El apelativo de «cochinillo» hace referencia al epíteto *janzir* («cerdo») empleado de forma despectiva para referirse a los cristianos. El propio Ahmad al-Rāzī compuso una casida acerca del suceso que nos ha llegado gracias a Ibn Hayyān: «Reposaba en tierra, ya cadáver, / mas le fue devuelto el cuerpo y suturado / para subir al madero, al aire colgado, / como queriendo errar entre las estrellas».[76] Tras la derrota en Simancas (939), Abderramán III hizo amputar la lengua y crucificar a Furtun ibn Muhammad, uno de los señores de la frontera responsables del desastre, según el relato de un testigo de los hechos:

> Cuando [Furtun] estuvo sujeto al madero, el califa se detuvo para contemplarlo, cuando aún no lo habían alanceado, pero tenía la lengua cortada, pues había ordenado que no lo remataran hasta que él lo viera; llegándose, pues, al madero lo estuvo contemplando largo tiempo satisfecho, insultándolo y agradeciendo a Dios su ruina, siendo entendido por Furtun, que movía las mandíbulas ininteligiblemente a falta de lengua, hasta que, juntando saliva y sangre en la boca, escupió a an-Nasir, acertándole casi, rasgo de fortaleza de ánimo en su terrible situación que asombró a la gente. El califa, aún más irritado, hizo un gesto con la mano de que lo alancearan y, picando el caballo, entró en palacio y la gente se disolvió, hasta volverse a reunir más tarde para algo más terrible.[77]

Abderramán III también ordenó al zalmedina que prendiera a diez notables de entre las tropas que se habían desbandado en la Alhándega, «a los que nombró y mandó poner en las cruces, lo que hicieron los esbirros en seguida dejándolos crucificados e izados inmediatamente, entre sus súplicas de socorro, clemencia y perdón, que sólo aumentaron su enojo e insultos».[78] La crudeza de la escena y el hacinamiento de la multitud hizo que el testigo presencial se desmayara. La arabista Maribel Fierro cree que la adopción del título califal por Abderramán III, en competencia con los fatimíes y abasíes, estuvo acompañada

de una agresiva retórica del *ŷihād*, así como de un «poderoso mensaje visual» en forma de cabezas cercenadas y cuerpos crucificados.

Las decapitaciones constituían otra práctica habitual en la guerra. En el asedio de Toledo de 756, se arrojó la cabeza del hijo del rebelde al-Fihri a la ciudad sitiada mediante una catapulta y, tras rechazar la invasión abasí de 763, Abderramán I…

> […] hizo que se escribieran etiquetas, inscritas con los nombres de los muertos, y que se suspendieran de sus orejas; sus cabezas fueron entonces guardadas en bolsas selladas, junto con las banderas negras de la casa de Abbas, y se le dio todo ello a un comerciante de confianza, a quien se hizo llevar su carga a La Meca, y depositarla en los lugares públicos en un momento dado.[79]



Figura 94: Miniatura del Beato de Fernando I y Doña Sancha, encargado en 1047 y probablemente realizado por Facundo en San Isidoro de León. Este detalle representa una decapitación durante el ataque de Nabucodonosor contra Jerusalén.

Quizá la decapitación multitudinaria más célebre –aunque tal vez ficticia– sea la «jornada del foso» de Toledo, organizada por al-Hakam I en 797, en la que invitó a un banquete a los notables toledanos y les hizo pasar por una puerta, tras la cual fueron decapitados setecientos hasta que descubrieron la treta, un relato que parece responder a un *topos* de origen oriental.[80] La decapitación suponía un modo de ejecución y, al mismo tiempo, servía para

identificar al difunto en caso de mediar recompensa. El envío de las cabezas de los líderes enemigos a las autoridades islámicas se convirtió en un elaborado ritual cortesano; a veces se remitían envueltas en el estandarte capturado para ser expuestas en la puerta de la azuda del alcázar de Córdoba. Las cifras de testas cercenadas mencionadas por las fuentes son, sin duda, exageradas, como las veinte mil cuatrocientas setenta y dos cabezas recibidas por el emir Muhammad tras una campaña en el Ebro de 865.[81] Otra peculiar costumbre aparece por vez primera en el año 811-812, durante una aceifa realizada por el yerno de al-Hakam I en Barcelona:[82]

> Terminado el combate, ʻUbayd Allāh ordenó plantar en tierra una larga pica, en torno a la cual fueron colocadas las cabezas de los infieles hasta alzarse por encima y ocultar la punta, sin poderse conocer dónde estaba en medio de las cabezas apiladas en su derredor hasta asentarse sobre el suelo; luego ordenó a los almuédanos subir a la cima de tal colina para llamar a la oración desde encima. Fue una campaña memorable, asistida por el favor divino, enormemente demoledora para los infieles, en la veste de cuya gloria se pavoneó el islam por largo tiempo.

El montículo de cabezas cercenadas se repitió tras la batalla de Guazalete en 854. De nuevo, las exageraciones son obvias y tienen por objeto amplificar el poder y magnificencia del emir o califa, aunque obedecen a una costumbre real. Las colecciones de testas se convirtieron en un macabro pasatiempo cortesano. Al-Muʻtámid, el rey poeta de la Taifa de Sevilla, compuso unos refinados versos: «Cabezas hice magnífico ornato, que ciñe, cual gargantilla, las puertas de mi palacio».[83] Su padre al-Muʻtádid «había hecho construir en el patio de su palacio horcas que cubrió con cabezas de príncipes y jefes» y escribió un poema dedicado a «un jardín que ofrece sus cabezas como fruto». Para poder admirar su colección de testas, acompañadas de un letrero con el nombre del homenajeado, había destinado uno de los patios del alcázar sevillano, la antigua fortaleza omeya donde fijó su residencia.

La mención de la *Crónica Mozárabe* del año 754 a una práctica bélica desconocida hasta entonces en la Península, como es la crucifixión, documentada décadas después en al-Ándalus, solo puede responder a la realidad de la conquista. Tal vez una evidencia física de la decapitación durante la conquista islámica se encuentre en la villa de El Saucedo, en la localidad toledana de Talavera la Nueva. Se trata de la *pars urbana* de una hacienda

romana cuyas dependencias fueron reutilizadas en época visigoda y, junto a ellas, se construyó un establo. A jugar por el hallazgo de una moneda de Witiza y otros elementos, la ocupación se prolongó hasta principios del siglo VIII. En el establo, bajo un nivel formado por el derrumbe del techo y los muros de tapial, se descubrieron los restos óseos de un individuo de 6 o 7 años de edad. Los huesos se hallaron en conexión anatómica salvo el cráneo, seccionado con algún útil afilado y separado del tronco a la altura del axis. A su alrededor se hallaron restos esqueléticos de ganado ovicrápido y tres fetos humanos.[84]

LA OFENSIVA CONTRA ZARAGOZA

Una vez consolidado el control sobre la capital visigoda, Mūsà se dispuso a marchar hacia Zaragoza, un nodo clave para el control del valle del Ebro y el sector nororiental de la Península, donde aún reinaba Agila II. A pesar de contar con una muralla romana de tres kilómetros de longitud y unas ciento veinte torres, la *Crónica Mozárabe* afirma que Zaragoza carecía de defensas. El asedio a la que fue sometida esta ciudad en 541 por los reyes francos Childeberto y Clotario I se prolongó durante cuarenta y nueve días, sin que los sitiadores pudieran superar las defensas. La ciudad del Ebro volvió a soportar otros dos asedios en 631 y 653; en el primero, solo cayó a causa de las deserciones. A principios del siglo VIII, las murallas de Zaragoza debían de hallarse en buen estado y lo que señala la crónica en realidad es la inexistencia de efectivos, lo cual pudo estar relacionado con la situación tumultuosa del reino. La ruta emprendida por el contingente arabo-bereber admite poco margen de dudas, pues el modo más sencillo de atravesar el sistema Ibérico, desde Toledo a Zaragoza, consistía en la Vía XXV del *Itinerario de Antonino*. Aun desprovista de guarnición, la tradición de al-Rāzī señala que la ciudad cayó por la fuerza de las armas. Nada más podemos precisar, salvo que el anónimo mozárabe (54-56) menciona que Mūsà logró ir «más allá» de la ciudad del Ebro, sin precisar hasta qué punto, antes de que un emisario del califa requiriera su presencia en Damasco:

> Y así, con la espada, el hambre y la cautividad devasta no solo la Spania ulterior, sino también la citerior hasta más allá de Zaragoza, cuidad muy antigua y floreciente, poco ha desprovista de

defensas porque así lo quiso Dios. […] Muza, después de quince meses, fue llamado por orden del califa; dejando en su lugar a su hijo Abdelaziz, regresa a su patria y se presenta ante el califa Ulit en el último año de su reinado.

Los *Ajbār Maŷmū'a* confirman la breve relación del anónimo mozárabe:

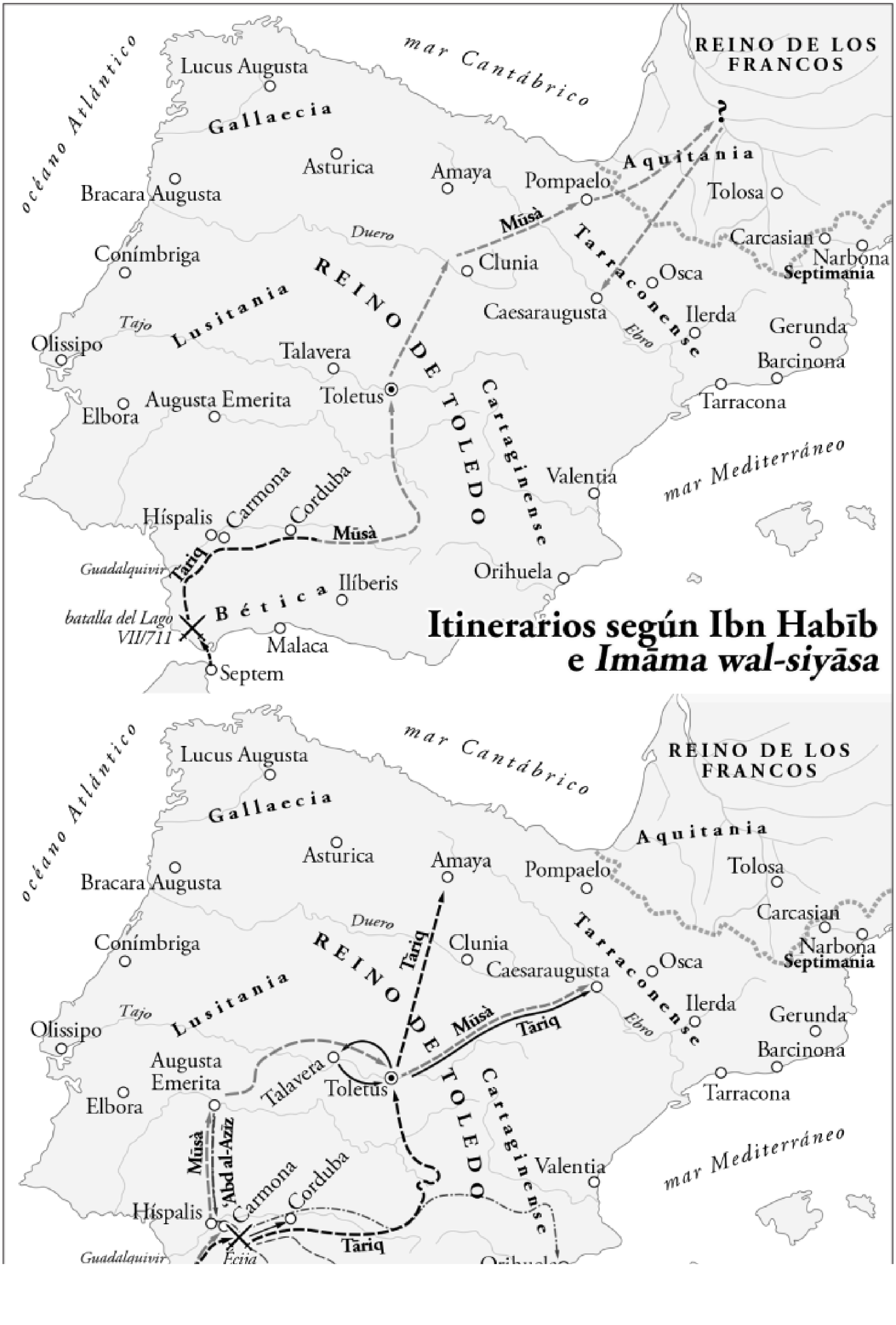
> Luego continuó hasta capturar Zaragoza y sus ciudades vecinas. En el año 95 H (713-714) llegó un mensajero del califa al-Walīd que había comenzado a envidiar a Mūsà y le ordenó que abandonara al-Andalus junto con Tāriq y Mugīt.[85]

Parece claro que esta versión responde a la obra perdida de al-Rāzī, ya que la *Crónica del Moro Rasis* confirma que Mūsà «fue sobre Çaragoça et tomóla por fuerça de armas, et tomó muchas et buenas villas, et muchos et buenos castillos» antes de ser llamado por el califa.[86] En un pasaje anterior de geografía descriptiva, el Moro Rasis asegura que Tāriq llegó a Tarragona, mató a las gentes y destruyó buena parte de los monumentos.[87] No parece probable que hiciera ni lo uno ni lo otro. La otra gran tradición andalusí del siglo X, la de 'Arīb ibn Sa'īd, conocida gracias a Ibn al-Sabbat y el *Fath al-Andalus*, difiere con al- Rāzī en los caminos tomados por Tāriq y Mūsà antes de llegar a Toledo, aunque también presenta el fin de la campaña de este último en Zaragoza,[88] tras lo cual «continúa con un largo capítulo tomado literalmente del *Kitab Imāma wal-siyāsa*».[89]

Ibn 'Abd al-Hakam, la otra fuente del siglo IX, no refiere conquista alguna entre la captura de Tāriq por Mūsà para apoderarse de la Mesa de Salomón y el resto de tesoros y la orden de al-Walīd I de regresar a Damasco. De entre las tres fuentes árabes tempranas, el *Imāma wal-siyāsa* otorga una versión, con una incursión mucho más extensa:

> Refiérese que Muza abandonó a Toledo acompañado de sus tropas para hacer la guerra contra los infieles, y que conquistó ciudades y pueblos hasta subyugar toda la España entera. En efecto, tan lejos llevó sus conquistas, que los principales habitantes de Gallaecia se le presentaron a pedirle la paz, que concedió. Después de esto, Mūsà invadió el país de los vascos e hizo la guerra contra los mismos, hasta que todos ellos vinieron a presentársele en manadas, cual si fueran bestias de carga. Entonces él se dirigió hacia el país de los francos hasta que llegó a Zaragoza y la conquistó; pero antes tuvo que apoderarse de las comarcas españolas que se hallan a la parte de acá de esa ciudad, recogiendo, un botín tan considerable que no puede evaluarse. No sólo llegó a Zaragoza, sino que pasó más allá, a una distancia de veinte días de camino. De Córdoba a Zaragoza se calcula que hay una jornada de un mes o cuarenta días. Cuéntase que Abdala, hijo de Almoguira, hijo de Abiborda, decía: «Era yo uno de los que acompañaban a Muza a la conquista de España y estaba

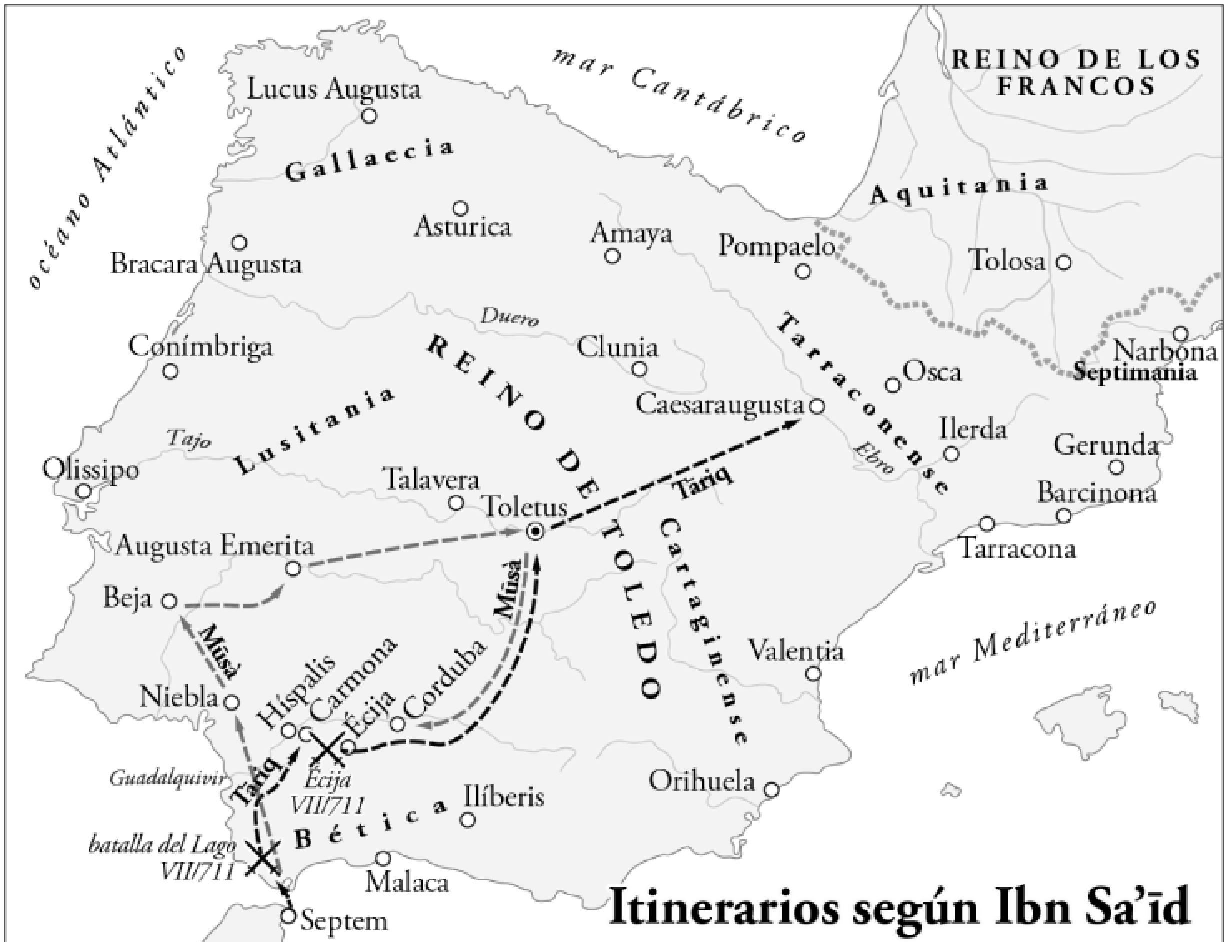
con él cuando llegamos a la vista de Zaragoza, que fue, excepción hecha de algunas incursiones de poca importancia más allá de ella, el límite más lejano de nuestras conquistas bajo su dirección».[90]



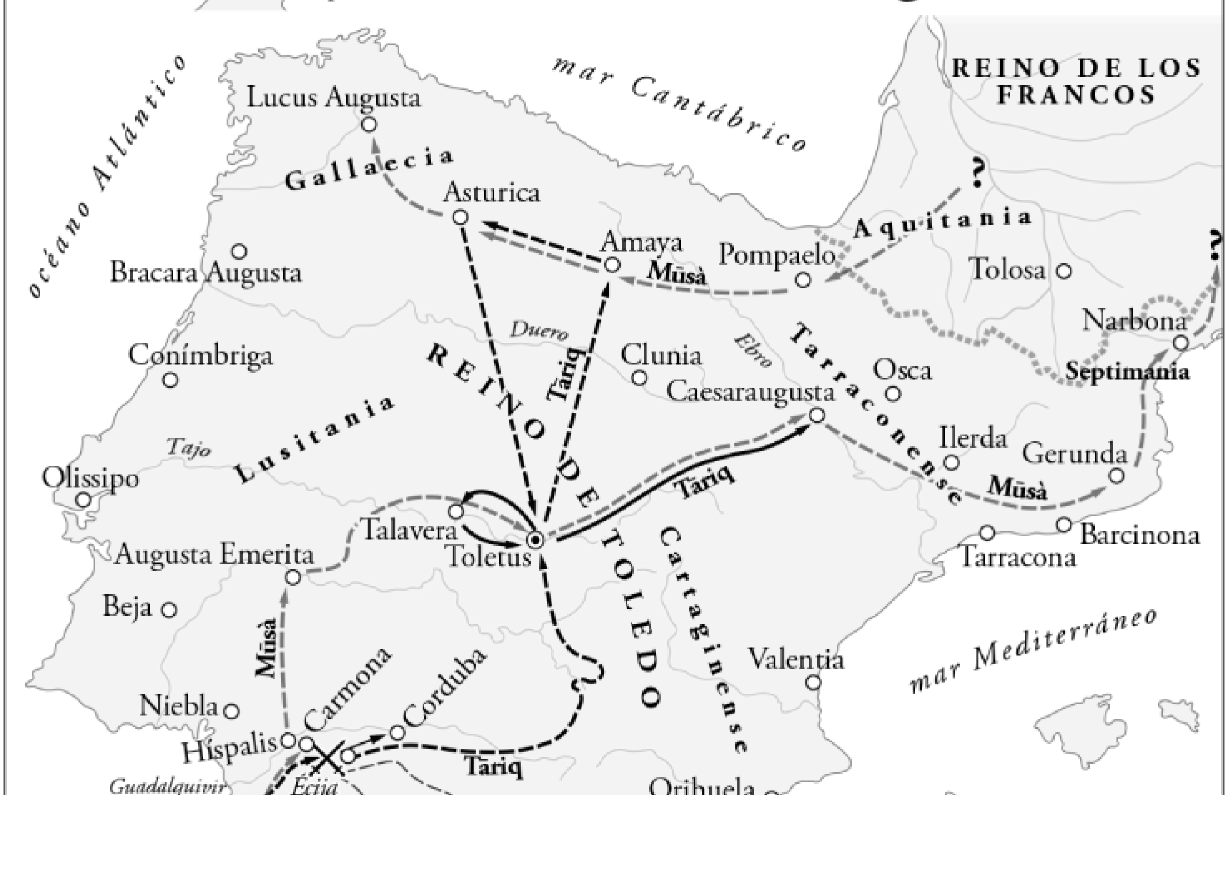
Itinerarios según Ibn Habīb e *Imāma wal-siyāsa*



VII/711
Bética
Ilíberis
batalla del Lago
VII/711
Malaca
Septem
Itinerarios según Al-Rāzī



Itinerarios según Ibn Sa'īd





Además de esta última noticia contradictoria con respecto a lo antedicho, poco antes el *Imāma* incluye otra noticia según la cual Mūsà «no sólo llegó a Zaragoza, sino que pasó más allá, a una distancia de veinte días de camino». La referencia a que desde Vasconia marchó al país de los francos «hasta llegar a Zaragoza» constata los nebulosos conocimientos geográficos de una fuente que describe fortalezas de cobre en al-Ándalus, aun cuando por «país de los francos» entendamos la Marca Hispánica. Esta versión tiene como fuente a ʻAbd al-Hamid ibn Abī Uways, un tradicionalista medinés fallecido hacia 231 H (845-846)[91] y también fue reproducida por Ibn Habīb: en Toledo, los caudillos de Gallaecia «acuden» a Mūsà para solicitar la paz, lucha contra los vascones, después se adentra en territorio franco y, finalmente, toma Zaragoza. De este modo, Mūsà habría conquistado los tres núcleos de resistencia cristiana que, en el momento que se elaboró la tradición, se oponían al poder islámico en la Península: el reino de Asturias, el reino de Pamplona y los condados catalanes. Resulta significativo que, en las narraciones de la conquista del reino visigodo, estos sean los únicos territorios citados por su nombre, el resto de pasajes, con la excepción de Tudmir, solo mencionan ciudades. El presentismo resulta palmario.

Como suele ser habitual, la campaña de Mūsà en la Tarraconense se vio ampliada con el paso del tiempo, merced a nuevas conquistas y relatos fantásticos. En el siglo XI, Ibn Hayyān describió esa campaña de Mūsà en territorio franco, en la que habría conquistado las ciudades de Barcelona, Narbona, la peña de Aviñón y el *hisn* de Ludun, junto al Ródano,[92] así como se le atribuyen unas conquistas que emprendieron años después los valíes al-Hurr, al-Samh y ʻAnbasa. En esta misma centuria, el *Fath al-Andalus* relata por vez primera cómo Mūsà habría encontrado un misterioso ídolo de piedra con una inscripción en árabe que, proféticamente, señala el fin de las conquistas musulmanas en occidente, tras lo cual el conquistador regresó a Córdoba,

donde permaneció hasta finales de dicho año, según lo que parece obedecer a la tradición de Ibn Sa'īd.

Dos siglos después, el relato de Ibn 'Idārī[93] resulta similar al de Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa*, aunque añade que, tras la toma de Zaragoza, los obispos de la ciudad descubrieron que uno de sus libros antiguos mencionaba a alguien que se ajustaba a la descripción de Mūsà y le dieron asilo, de modo similar a lo supuestamente sucedido con Qutayba ibn Muslim en Samarcanda.[94] Después, se adentró en Francia hasta llegar a Lawtun, tras tomar Barcelona y conquistar toda la Península salvo las montañas del norte, incluida la Peña donde se había refugiado «el rey de Gallaecia», sin duda, una alusión a Pelayo. En territorio franco, Mūsà habría encontrado el misterioso ídolo con la inscripción en árabe.

También en el siglo XIII, Ibn al-Athīr[95] asegura que Mūsà conquistó «Zaragoza y las villas dependientes –tras lo cual se internó– en el país de los francos». Allí, en una llanura desierta, halló el citado ídolo cuyo texto árabe les anunciaba: «Hijos de Ismael, hasta aquí habéis llegado, y debéis volver. Si preguntáis a qué lugar volveréis, os responderé que a las discusiones relativas a vuestro destino, aunque os cortaréis la cabeza unos a otros, lo que ya está teniendo lugar». Sin embargo, en lugar de regresar a Córdoba, esta vez Mūsà:

> [...] encontró un mensajero que le envió el califa al-Walīd con la orden de dejar al-Ándalus y de ir a su encuentro; pero, descontento con esta orden, retrasó su respuesta y atacó al enemigo en otro punto distinto del que se encontraba el ídolo, matando y saqueando todo, destruyendo las iglesias y quemando las campanas. Llegó así hasta la roca de Pelayo, sobre el océano, lugar elevado y de fuerte situación. Entonces un segundo enviado de al-Walīd vino a su encuentro inisistiéndole sobre la urgencia de la partida. Dejó entonces la ciudad de Lugo, en Gallaecia, de la que partió por el Fajj Mūsà; se reunió con Tariq, que venía de la frontera superior, y los dos partieron juntos.[96]

Como de costumbre, ya en el siglo XVII, al-Maqqarī (IV.4) elabora la narración más extensa mediante una amalgama de todo lo anterior.[97] Una vez tomada Zaragoza, Mūsà se habría adentrado en la Tarraconense y la Galia, tomando Barcelona, Narbona, Aviñón y Lyon hasta llegar al Ródano. El descubrimiento del ídolo con la inscripción que marca el fin de las conquistas musulmanas en occidente ahora se traslada a las proximidades del río francés. Tras consultar a sus hombres, Mūsà decide regresar a al-Ándalus. Entonces, al-Maqqarī reproduce un pasaje de Ibn Jaldūn, en el que afirma que Mūsà

pretendía regresar a Oriente Próximo a través de Europa, tomando Constantinopla a su paso. Por este motivo el califa, celoso de sus éxitos, le envió un emisario para ordenarle que abandonara las conquistas. Una nueva anécdota presenta a Mūsà en una iglesia de Carcasona, donde encuentra siete columnas de plata maciza, de una circunferencia tal que un hombre era incapaz de abrazarlas. Después, habría marchado hacia Gallaecia, aunque antes se habría topado con Carlos, el gran rey de los francos –Carlos Martel o Carlomagno–, con quien mantiene un anacrónico diálogo en el que el rey franco se muestra capaz de prever la rebelión bereber y las guerras civiles entre árabes que se desataron tres décadas después. Finalmente, «otros» refieren que Mūsà preparaba la campaña contra los infieles, en el país de Gallaecia, cuando Mugīth al-Rūmī llegó con una nueva orden del califa, cuando «ninguna ciudad de al-Ándalus quedaba sin someter a los árabes, salvo el país de Gallaecia». Mūsà decidió ignorar la demanda, conquistó Lugo y, esta vez, también la Roca de Pelayo, destruyendo todas las iglesias a su paso, de modo que «los cristianos se rendían por todas partes y pedían humildemente la paz» y, gracias a ello, «la palabra del Islam se extendía hacia lo más profundo del país, y la idolatría de los cristianos era destruida y aniquilada».[98] A decir de al-Maqqarī, fue la insistencia del califa, celoso ante los éxitos de Mūsà, quien finalmente le forzó a regresar a Damasco sin poder concluir su labor.

Los compiladores tardíos quisieron ampliar las gestas de Mūsà ibn Nusayr al atribuirle los méritos de otros comandantes y añadiendo leyendas hasta convertirlo en el conquistador de todo al-Ándalus. Un fenómeno similar al de otras figuras como ʻUqba ibn Nāfi. El ídolo que establece el fin de las conquistas islámicas se fue desplazando de ubicación a medida que estas se ampliaban; Mūsà mostraba la clarividencia de saber la importancia de aniquilar las futuros focos de resistencia del septentrión hispano; las distintas tradiciones se fueron fusionando, su información se modificó para salvar las discrepancias; y el número de cartas del califa se fue incrementando a medida que los compiladores trataban de acomodar la nueva información a este relato unitario. El *collage* textual resultante traslada la moraleja de que, de no haber mediado el celoso califa, Mūsà habría aniquilado la rebelión de Pelayo antes de producirse, humillado a Carlos Martel y sometido a los francos, antes de la derrota en

Poitiers (732) la gran revuelta bereber (740), la tercera *fitna* y el derrocamiento de la dinastía omeya.

La correspondencia califal que detiene las arrolladoras campañas de un conquistador invencible hasta entonces constituye un tópico de la literatura *futūh*: mediante una carta, ʻUmar ibn al-Jattāb habría detenido la inminente conquista de Ifrīqiya por ʻAmr ibn al-Ās, al igual que el victorioso avance de Suhail ibn Adi hacia el Sindh o la expedición de Ashath ibn Qais en Transoxiana. Al estudiar este recurso literario, Albrecht Noth señaló la imposibilidad material de que, a miles de kilómetros de distancia y dadas las comunicaciones de la época, un califa pudiera dar tales instrucciones.[99] La literatura *futūh* suele presentar el intercambio de misivas a tiempo real, de modo que los witizanos pudieron escribir de su traición a Mūsà y este, a su vez, informar al califa en Damasco, el cual le enviaría una respuesta en los días previos a la batalla del Lago.

El itinerario que se ha impuesto entre la historiografía moderna, elaborado por Claudio Sánchez Albornoz y ampliado por Pedro Chalmeta, presenta a Mūsà conquistando Zaragoza y enviando a Tāriq hasta Tarragona, que supondría el límite oriental de su avance. Después, enlaza con la narración de Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa* que «ha de ser leída al revés»:[100] en lugar de someter Gallaecia, combatir a los vascones, adentrarse en territorio franco y tomar Zaragoza, Mūsà, en realidad, habría tomado Zaragoza, remontado el valle del Ebro y conquistado Pamplona para, después, adentrarse en Gallaecia hasta llegar al *hisn* de Lukku, Lugo, tras lo cual habría tomado «la Peña de Pelayo». De modo que «cuando Mūsà estaba más triunfante y esperanzada, le vino otro enviado del Califa»[101] para ordenarle que regresara a Damasco.

Chalmeta considera que el «relato más detallado»[102] de esta campaña es el elaborado por al-Maqqarī en el siglo XVII; por tanto, lo emplea como base. No cabe duda de que la narración del compilador de Tremecén posee mucho mayor detalle, aunque también que el grado de pormenores de las fuentes siempre resulta proporcional a la distancia cronológica con los hechos. Que la primera mención a Lugo proceda de dos fuentes del siglo XIII, quinientos años posteriores, no parece suponer un problema, o al menos no comparable a los ciento sesenta años que separan las crónicas asturianas de los hechos de

Covadonga. La crítica textual a la rocambolesca narración de al-Maqqarī se limita a suprimir los pasajes abiertamente sobrenaturales. Todo ello ha servido para conformar un itinerario de conquista que, en realidad, no se corresponde con ninguna narración de las fuentes árabes.[103] Recientemente, un reputado arqueólogo ha señalado lo «desconcertante» que resulta ese supuesto avance a través de Lugo hacia la Asturia transmontana. Si se desea contextualizar históricamente las fortificaciones que defendían el territorio astur con arreglo a este itinerario, la tarea, en efecto, se antoja imposible. Si nos ceñimos a la tradición de Ahmad al-Rāzī y la fuente más temprana, la *Crónica Mozárabe*, redactada cuatro décadas después de la campaña de Mūsà, en lugar de un tardío compilador del siglo XVII, el conquistador de al-Ándalus no avanzó mucho más allá de Zaragoza, una tesis defendida con otros argumentos por Luis A. García Moreno.[104]

Asimismo, existen cuestiones abiertas con respecto a la cronología, ya que la *Crónica Mozárabe* afirma que Mūsà estuvo quince meses en Spania, lo que coincide con el «reinado» de un año y tres meses que le atribuye la *Crónica Profética* asturiana. El *Imāma wal-siyāsa*, por su parte, le asigna una estancia de veinte meses lunares.[105] Esta breve estadía parece acorde con una campaña detenida en la Tarraconense. Al-Tabarī e Ibn ʻAbd al-Hakam sitúan la marcha de Mūsà en 95 H (entre septiembre de 713 y septiembre de 714), aunque el primero precisa que el conquistador habría realizado los ritos de la Fiesta del Sacrificio el 10 *du-l-hijja* (26 de agosto de 714) a una milla de Kairuán.[106] Al-Maqqarī aporta como fecha de partida este mes, lo cual ha sido ampliamente asumido. Uno de los motivos para ello es la coincidencia entre las fechas de llegada de Mūsà a la Península y la desaparición de acuñaciones de dinares latinos en el norte de África en 93 H, casi al tiempo en que empiezan a emitirse en al-Ándalus. La posterior desaparición de este modelo específico de monedas en la península ibérica coincide con la reaparición en África en el año 95 H. La conclusión lógica es que Mūsà se llevó consigo la ceca.[107]

Los *Ajbār Maŷmū'a* marcan la partida de Mūsà desde Mérida a Toledo a finales de *shawwāl* de 94 H (julio de 713) y sitúan su marcha de la Península en 95 H, año que dio inicio el 26 septiembre de 713.[108] Por tanto, sería posible conciliar todos estos datos si la partida de Mūsà se hubiera producido en

septiembre / octubre de 713, hacia el cierre de la temporada de navegación, y asumimos que al-Maqqarī confundió la fecha aportada por al-Tabarī y la relacionó con su partida de al-Ándalus y no con la celebración de la Fiesta del Sacrificio el 10 *du-l-hijja* (26 de agosto de 714) cerca de Kairuán.[109] Esto, además, sería coherente con la mención del anónimo mozárabe de que Mūsà llegó a Damasco durante el último año de reinado de al-Walīd, entre octubre de 714 y febrero de 715.[110] En cualquiera de los casos, lo que está fuera de duda es que Mūsà tuvo que regresar a Damasco junto con Tāriq y Mugīth al-Rūmī y dejar a su hijo ʿAbd al-Azīz a cargo de los asuntos hispanos.

UN RÍO DE ORO Y ESCLAVOS

El conquistador de al-Ándalus llegó a la capital del califato en el invierno de 714 y 715 acompañado de un deslumbrante cortejo de cautivos que, como no podía ser de otro modo, con el paso de los siglos se fue engrosando. La *Crónica Mozárabe* (56) afirma que Mūsà llevó consigo «algunos nobles escogidos en Spania entre los que pudieron escapar a la muerte, oro y plata acreditados por inspección de los banqueros, un montón de ricos adornos, y además piedras preciosas, perlas grandes y pequeñas», además de otros bienes que es largo de enumerar. Redactadas en el siglo IX, las tres compilaciones del *ajbār* incluyen una profusa relación de anécdotas acerca de la magnitud del botín, ya fuera en forma de oro y piedras preciosas o millares de hermosas cautivas. En el *Imāma wal-siyāsa* las descripciones de los botines suponen casi una tercera parte de la narración de la conquista y suelen estar precedidas por sangrientos combates. En el discurso apócrifo anterior a la batalla del Lago, Tāriq les recuerda a sus hombres las riquezas de al-Ándalus y la belleza de sus mujeres. Una vez obtenida la victoria, su ejército se habría visto acrecentado por «multitud de aventureros procedentes de todos los países», que, a la postre, fueron «culpables de muchos excesos, defraudando a sus camaradas de su porción del botín, ocultando lo que habían adquirido». La riqueza de los tesoros que encontró en Toledo, «la plata, el oro, sedas, brocados y otros artículos de vestir o muebles», resultó incalculable e hizo que Mūsà los pusiera «bajo la custodia de personas de confianza, elegidas por él, y las ocultó a ojos de los suyos».[111] A su regreso,

Mūsà «deja asombrados a los habitantes de los países por los cuales pasaba por los innumerables tesoros que conducía».[112] Ibn al-Athīr (siglo XIII) asegura que Mūsà regresó a Siria con «treinta mil vírgenes, hijas de reyes y dirigentes godos, una innumerable cantidad de mercancías y piedras preciosas».[113] El tunecino Ibn al-Kardabūs (siglo XII) eleva esta cifra a «treinta carretas cargadas de oro, plata, objetos preciosos de rubíes, perlas y topacios, tesoros inestimables en ropas y cien mil prisioneros, entre hombres, mujeres y niños; de ellos, cuatrocientos hombres de noble estirpe»[114] que constituirían el quinto del *ghanīma* o botín de guerra que engrosó las arcas del Estado o *bayt al-māl*, según una conocida prescripción coránica (8:41). En total, se habría esclavizado a medio millón de hispanos, una cifra sin duda exagerada que, no obstante, refleja el profundo impacto producido por el botín de guerra hispano en el mundo islámico.

Existen evidencias arqueológicas de este expolio a gran escala. Uno de los precintos de plomo parece confirmar la «sed de mujeres» que, según Pierre Guichard, impulsó las conquistas árabes, dado que cuenta con la leyenda *qism* o «reparto» e incluye el término *jarā'id* (plural de *jarīda* o «perla sin abrir») en alusión a las doncellas cautivas.[115] Como señalan Ibrahim y Sénac en relación con los precintos de plomo, «sea cual fuere el volumen de bolsas en las que iban estos sellos, el corpus que se presenta refleja la riqueza del botín capturado durante la conquista».[116] Tal vez la evidencia más famosa sea el tesoro de Guarrazar, descubierto a finales del siglo XIX en la localidad toledana de Guadamur. Un ocultamiento de diez coronas y ocho cruces votivas, fabricadas en oro y pedrerías, donadas por la realeza o grandes magnates visigodos a alguna iglesia a lo largo del siglo VII, que fueron escondidas bajo dos estructuras de hormigón romano ante la invasión árabe. Es probable que el lugar se tratara de un monumental cenobio a las afueras de la *urbs regia*.[117] El tesoro de Torredonjimeno (Jaén), hallado en 1926, está compuesto por, al menos, treinta y cinco cruces áureas de diversos tipos y casi y un centenar de fragmentos de otras, junto con colgantes, cadenas y macollas, además de por lo menos dos coronas votivas. Algunas piezas contienen inscripciones que indican que son ofrendas a las mártires Justa y Rufina. En este caso, se ocultaron bajo una carcasa de mampostería de piedras y cal.[118] Aunque en su día se propuso

como lugar de origen alguna iglesia sevillana, otras hipótesis apuntan a una basílica próxima. Todo ello refleja la preocupación de la población por el contenido de sus iglesias, que, al igual que en las incursiones vikingas, parecen ser blanco prioritario de las depredaciones islámicas.

Los relatos árabes acerca de la llegada de Mūsà y Tāriq a Damasco plasman la sección final del arco argumental propio de la leyenda de los «dos héroes»: el emir árabe, tras apropiarse de los méritos del subalterno, al final es desenmascarado gracias a la pata de la Mesa de Salomón que este había escondido. Más allá de este suceso mítico, algunas narraciones presentan la llegada de Mūsà después de la muerte de al-Walīd y otras lo hacen antes de que tal cosa suceda. El anónimo mozárabe confirma la primera versión. En cualquiera de los dos casos, ya sea de la mano de al-Walīd o de su hermano y sucesor Sulaymān, tanto Mūsà como su familia tuvieron que pagar una enorme suma, que varía de doscientos mil a cuatro millones de dinares según la fuente, tras ser destituido de sus cargos. El motivo sería no haber reservado el quinto del botín que correspondería a la comunidad islámica. Parece ser la acostumbrada «auditoría» a un gobernador saliente, enriquecido por las campañas militares; una dinámica que se había repetido en otras ocasiones, como en el caso de Hassān ibn al-Nu'mān, el predecesor de Mūsà en Ifrīqiya. Los antecedentes de Mūsà como prevaricador en Irak debieron de contribuir a que el califa, ya fuera al-Walīd o Sulaymān, desconfiara en su honradez. La *Crónica Mozárabe* (56-57) presenta lo sucedido de este modo:

> Quiso Dios que, al regresar, encontrara a Ulit airado contra él y para humillarle fue expulsado de mala manera de su vista montado en un asno para que sirviera de burla.
> En tiempos de este, era antes indicada, Ulit Amir Almuminin –expresión que en su lengua, en el idioma de su reino, significa «el que todo lo hace con éxito»– al ver la riqueza de toda aquella gente y al serle mostrados también los regalos traídos de Spania así como la belleza de las muchachas, y en su opinión considerándolos de escaso valor por la extraordinaria fama de que venían precedidos, condena a Muza a la pena de morir descuartizado en el potro. A ruego de sus protectores y optimates, a quienes había ofrecido muchos bienes de aquellas abundantísimas riquezas, lo condena a la cantidad de dos millones de sueldos, y llegando ya al fin de su vida se va de este mundo.
> Muza, admitiendo el consejo de Urbano, hombre de muy noble estirpe, de una región africana, educado en la doctrina católica, que había ido con él por todas las provincias hispanas, acepta gustosamente pagar la multa impuesta, sin importarle nada, pues dada su riqueza, incluso le parecía pequeña. Así, después de dejar fiadores, por medio de sus libertos reúne tal cantidad de

dinero, y con admirable rapidez completa la multa impuesta y la remite al Tesoro Público en tiempos del sucesor de Ulit.

La multa que Mūsà habría tenido que satisfacer por apropiarse del quinto, dos millones de sueldos, supondría que el monto total estimado del botín ascendía a diez millones. En época de Justiniano I, el Estado bizantino contaba con unos ingresos fiscales anuales de cinco millones de sueldos para una población de unos treinta millones de almas. Dos millones de sueldos suponían unas nueve toneladas de oro; el doble de lo extraído en Las Médulas durante casi dos siglos tras remover noventa millones de metros cúbicos de tierra. Se trataba de una suma colosal que prueba que buena parte de la conquista se realizó por la fuerza, ya que sería una cantidad imposible de mediar en un pacto, aunque, como en el caso de Mérida, entre las estipulaciones del *sulh* los nativos cedieran el contenido áureo de sus iglesias. En la tradición árabe, el final de Mūsà no es tan dichoso como el anónimo mozárabe nos presenta. Tras sufrir toda clase de vejaciones físicas y verbales por parte del califa, a cada cual más imaginativa, según al-Maqqarī, Mūsà murió nonagenario en el año 97 H, «pidiendo limosnas, como el más pobre y humillado de las gentes en *wādi* al-Qura». El carácter moralizador de tales narraciones hace dudar de que esto sucediera. La caída en desgracia de Mūsà parece innegable, aunque debió de conservar una posición acomodada hasta su muerte.

ABDELAZĪZ *REX SPANIAE*

Se atribuye a Charles de Talleyrand, ministro de Exteriores de Napoleón, la advertencia de que «con las bayonetas se puede hacer cualquier cosa, salvo sentarse en ellas». El poder militar no basta por sí solo para gobernar, también requiere el reconocimiento de los sometidos de su autoridad. Tal vez por ello ‘Abd al-Azīz decidió casarse con Egilo, la viuda de Rodrigo. Los enlaces matrimoniales entre conquistadores árabes y nobles hispanas pronto se convirtieron en una valiosa herramienta política para fraguar alianzas, gracias a las cuales los primeros afianzaban su autoridad sobre el territorio conquistado y los segundos preservaban su posición dentro del nuevo régimen.[119] Gracias a su matrimonio con Egilo, ‘Abd al-Azīz afianzó y legitimó su posición en Spania, al

tiempo que su familia política resultaba beneficiada, al contar con un vínculo directo con el emir de al-Ándalus. Como ya hemos señalado, uno de los cronistas de la conquista de la Península, Ibn al-Qūtiyya, era descendiente de Sara, una nieta del rey Witiza que desposó con un noble árabe con el que tuvo dos hijos y, tras enviudar, se casó de nuevo. Otro aristócrata godo, Teodomiro, unió a su hija con un magnate, ʿAbd al-Yabbār ibn Nadīr, después de entregarle unas alquerías como dote. Estos matrimonios mixtos resultaron tan frecuentes que, en una epístola redactada entre los años 785-791, el papa Adriano I lamenta que los cristianos de Spania entregasen sus hijas a los gentiles.

La Crónica Mozárabe (59) resume de este modo los tres años de gobierno de ʿAbd al-ʿAzīz, desde finales de 713 hasta marzo de 716:

> [...] Abdelaziz había impuesto la paz por toda Spania durante tres años, sometiéndola al yugo del censo. Vanagloriándose en Sevilla con sus riquezas y honores que compartía con la reina de Spania, a la que se había unido en matrimonio, o con las hijas de los reyes y príncipes con las que se amancebaba y después abandona imprudentemente, promovida por una conjuración de los suyos, fue asesinado por consejo de Ayub, cuando se entregaba a la oración. Este gobierna Spania durante un mes, y por orden del gobernador le sustituye en el trono de Hesperia Alaor, a quien se le informa de la muerte de Abdelaziz en el sentido de que, por consejo de la reina Egilón, anterior esposa del rey Rodrigo, con la que aquél se había casado, intentaba alejar de su cabeza el yugo árabe y asumir individualmente el conquistado reino ibérico.

En el año 716, ʿAbd al-Azīz fue asesinado por Habīb ibn Abī ʿUbayda al-Fihrī, bajo la acusación de apostasía e intento de rebelión para proclamarse rey, algo tal vez alentado por el afable trato dispensado por el califa a su padre, aunque también por la confluencia de otros factores. La decisión de Mūsà de delegar en sus dos hijos, ʿAbd al-Azīz y ʿAbd Allāh, el gobierno de las provincias de al-Ándalus e Ifrīqiya, no tenía antecedentes en el califato y podía interpretarse, en cierto modo, como una sucesión dinástica. Asimismo, el matrimonio de ʿAbd al-Azīz con la viuda de Rodrigo pudo entenderse como un deseo de ocupar su lugar. La búsqueda de apoyos entre las élites locales que suponía el enlace de ʿAbd al-Azīz también pudo despertar la hostilidad o las suspicacias entre los conquistadores árabes.

Ibn ʿAbd al-Hakam confunde a Egilo con la hija de Rodrigo y pone en su boca estas palabras dirigidas a su esposo: «¿Por qué razón la gente de tu reino no te honra, y no se prosterna ante ti, como le honraban y se prosternaban los

súbditos de mi padre?». Seguidamente, habría hecho construir una puerta muy baja en palacio para forzar a inclinarse ante él a quienes entraran.[120] A través de estas ingenuas anécdotas vemos reproducidos, una vez más, los estereotipos árabes en relación con las cristianas, capaces, gracias a su encanto, de conducir al desorden y a alejarse de la senda de Dios. Aunque, a decir verdad, el retrato de una mujer intrigante que alimenta la ambición de su esposo responde a una visión misógina muy extendida en la Antigüedad y el Medievo, plasmada en una Cleopatra corrompiendo al voluble Marco Antonio, una Teodora empleando sus refinadas artes sexuales con Justiniano o una Urraca seduciendo a su propio hermano, Alfonso VI de León.

Los esfuerzos de ʽAbd al-Azīz parecen centrarse en afianzar el control fiscal sobre la población hispana mediante un censo y proseguir con la conquista. Si bien existen tradiciones muy poco creíbles que le atribuyen campañas en el territorio norte de la actual Portugal, no cabe duda de que incrementó y afianzó el dominio musulmán sobre la Península. La mejor evidencia de la labor conquistadora de ʽAbd al-Azīz es el célebre pacto con Teodomiro, en el mes de *raŷab* de 94 H, entre el 2 de abril y el 1 de mayo de 713. En ese momento, Mūsà aún asediaba Mérida y se ha especulado que, tras reconquistar Sevilla y someter Beja, ʽAbd al-Azīz hubiera iniciado una campaña en el sudeste peninsular. Poco más sabemos a ciencia cierta de sus tres años de gobierno. Su trágica muerte se produjo en Sevilla, donde había establecido la sede de gobierno, y el sicario fue Habīb ibn Abī ʽUbayda al-Fihrī (*vid. supra*), un nieto del célebre conquistador ʽUqba ibn Nāfi, al que su padre le había asignado como consejero. Sucedió mientras ʽAbd al-Azīz rezaba postrado en una mezquita construida junto a una iglesia dedicada a santa Rufina, que había sido desacralizada y se hallaba a las afueras de Sevilla; tal vez formara parte de un antiguo cenobio. Ibn ʽIdārī reproduce una noticia fechada en 1091 según la cual, a pesar del tiempo transcurrido, al lugar aún se le conocía como «la mezquita donde fue asesinado ʽAbd al-Azīz ibn Mūsà ibn Nusayr».[121]

EL PACTO DE TEODOMIRO

Uno de los textos más interesantes acerca de la conquista islámica de Spania tiene como protagonistas a ʻAbd al-Azīz ibn Mūsà y al *dux* Teodomiro, también conocido por su nombre arabizado de Tudmir. Conocemos mejor a este personaje antes que a otros más destacados de su tiempo, como Agila II o el propio Rodrigo, aunque resulta difícil articular la información disponible para construir una cronología estructurada. Con respecto a Teodomiro, contamos con tres bloques narrativos. El primero procede de la tradición de al-Rāzī, según la cual, tras dividir a su ejército en Écija, Tāriq habría enviado una hueste en dirección a Málaga y otra a Elvira; después, ambas se reunieron para marchar hacia los dominios de Teodomiro. El duque visigodo les salió al paso con un contingente y fue derrotado en batalla, por lo que tuvo que refugiarse con sus hombres en Orihuela. Una vez en la ciudad fortificada, habría ordenado a las mujeres que dejasen sueltos los cabellos y se situaran en las murallas, sosteniendo varas de madera. Tras ello, Teodomiro se dispuso a parlamentar con los musulmanes y estos, al creer que se hallaban ante un difícil asedio, accedieron a firmar un pacto de rendición. Cuando descubrieron el engaño, habrían lamentado el acuerdo, aunque cumplieron lo pactado y marcharon a Toledo para reunirse con Tāriq.[122]

La tradición de Ibn Sa'īd, reproducida por el *Fath al-Andalus*, coincide en que, tras la división del ejército de Tāriq, un destacamento sometió el territorio de Tudmir, aunque no refiere el episodio de Orihuela. La anécdota de unas mujeres que se colocan en las murallas de una ciudad asediada y se hacen pasar por hombres, es un *topos* que se repite en Alejandría y ʻAqraba,[123] en el primer caso mencionado por al-Balādhurī.[124] Sin embargo, ʻAmr ibn al-Ās se habría percatado de la triquiñuela y declaró a los egipcios que los árabes no habían conquistado tantas naciones por una simple cuestión de número. En el caso de ʻAqraba, al igual que en Orihuela, los defensores habrían tenido éxito y obtenido un tratado con unas ventajosas condiciones.

El segundo texto acerca del personaje es en el célebre pacto de Teodomiro, que nos ha llegado por diversas fuentes –al-ʻUdrī, al-Dabbī, al-Garnātī y al-Himyarī– y habría sido firmado por el duque visigodo y ʻAbd al-Azīz en abril de 713. El último conjunto narrativo acerca de Teodomiro consiste en una

somera biografía a cargo de la *Crónica Mozárabe* (87.1-2), en relación con la fecha de su muerte:

> Por la misma época, en la era 782, murió el belicoso Teodomiro, quien en diversas zonas de Spania había ocasionado considerables matanzas de árabes y, después de pedir con insistencia la paz, había hecho con ellos el pacto de paz que debía. Ya en tiempos de los reyes godos Égica y Witiza se había alzado con la victoria sobre los bizantinos, que como buenos marinos habían llegado hasta su patria por mar. También se habla de su gran dignidad y honradez, e incluso de que al ser interrogado por los cristianos orientales, tanta seguridad en la verdadera fe se halló en él, que todos tributaron grandes alabanzas a Dios. Fue amante de las Escrituras, asombroso en la elocuencia, desenvuelto en las batallas, y considerándolo Amir Almuminin más prudente que los demás, lo ensalzó favorablemente y confirmó el pacto que anteriormente había establecido con AbdelAzīz. Así, queda corroborado de tal forma que de ninguna manera podría ya ser anulada la fuerza de lazo tan firme por los sucesores árabes, y después de esto regresa a Spania alborotado.



Figura 95: Este tramo de 830 metros y una altura de 25 del acueducto de los Milagros es uno de los monumentos más célebres de la Mérida romana. Los arcos superpuestos y el empleo mixto de ladrillo y sillería para la construcción sugieren que se trata de un antecedente de las arcadas del «bosque de columnas» de la mezquita de Córdoba. Una reciente datación por termoluminiscencia a uno de los ladrillos lo fecha en época tardoantigua; de confirmarse este dato, tal vez responda a una reparación de época visigoda.

La autenticidad del pacto parece pues confirmada y Teodomiro habría acudido a Damasco para que fuera sancionado por el propio califa. Desde la Antigüedad clásica, la elaboración de un tratado implicaba una serie de procesos formales: una negociación previa que requería la posterior ratificación por parte de las instituciones soberanas; la realización de juramentos solemnes por una divinidad; existían además fórmulas y estipulaciones estandarizadas y, después de rubricarlo, las dos partes conservaban copias del tratado redactadas en dos idiomas. Tras la muerte de alguno de los firmantes, el acuerdo normalmente quedaba sin efecto, de modo que debía renovarse tras la designación de un nuevo gobernador.[125]

A juzgar por el anónimo mozárabe, Teodomiro habría realizado «considerables matanzas de árabes» en varios lugares de la Península, unos sucesos no referidos por las breves y tendenciosas tradiciones islámicas que, una vez más, evidencian que las fuentes solo nos muestran la punta del iceberg. El problema más obvio para aglutinar estos tres conjuntos textuales reside en que la incursión del destacamento enviado por Tāriq al territorio de Teodomiro habría tenido lugar en el año 711, mientras que el pacto de capitulación está fechado en el mes de *raŷab* de 94 H, entre el 2 de abril y el 1 de mayo de 713. En ese momento, Mūsà aún asediaba Mérida, ya que, según la tradición de al-Rāzī, la ciudad del Guadiana capituló el día de la fiesta de la Ruptura del Ayuno de 94 H, el 30 de junio de 713. Para superar esta incongruencia temporal, algunos compiladores, como al-Himyarī, alteran datos en un intento de conciliar la supuesta incursión islámica en Tudmir de 711 con la fecha del pacto. Eva Lapiedra ha señalado la posibilidad de que hubiera dos expediciones hacia el sudeste hispano,[126] en 711 y 713, lo cual no resulta en absoluto desdeñable, aunque, dada la naturaleza de cliché literario del primer relato, resulta imposible de confirmar.



Figura 96: Monograma cruciforme hallado en el Pla de Nadal (Valencia) con la leyenda TEBUD[INI]R, una posible referencia epigráfica a Teodomiro. En el siglo VII, estos elementos parecen habituales en las construcciones ligadas a la monarquía visigoda, como en la cabecera de la iglesia de Quintanilla de las Viñas, además de aparecer en algunas monedas.

No cabe duda de que Teodomiro era el gobernador de un amplio territorio situado en el sudeste del reino visigodo, comprendido en las actuales provincias de Murcia, Alicante y Valencia, en un momento anterior y coetáneo a la conquista. El pacto de capitulación, según la versión de al-ʻŪdri, menciona siete ciudades: Auryūla (Orihuela), Mūla, Lūrqa (Lorca), B.l.nt.la, Laqant (Alicante), Iyih e Ilsh (Ilici, Elche) y en otras versiones aparece Buq.sr.h (Begastri). Con respecto a B.l.nt.la, ha cobrado fuerza la hipótesis de que se tratase de Valencia, ya que en el Pla de Nadal (Valencia) se ha descubierto un medallón con un monograma cruciforme con el nombre TEBDEMIR, con paralelos en frisos y acuñaciones de la segunda mitad del siglo VII, además de un grafito con la palabra «Tevdinir». El Pla de Nadal constituye un soberbio conjunto palatino que responde a un modelo de villa con galería y torres angulares en los flancos, abiertas a un patio central y dotada de una segunda planta. Este edificio áulico, que poseía una gran riqueza decorativa, pues se han hallado ochocientas piezas labradas, debía de ser la residencia de algún personaje destacado, posiblemente Teodomiro.[127] Como señala el anónimo

mozárabe, este «belicoso» duque debía de ser un militar de prestigio, ya que había rechazado la invasión de una flota bizantina durante el reinado conjunto de Égica y Witiza. Se ha apuntado la posibilidad de que Teodomiro fuera pariente o alguien próximo a Witiza, ya que Oppas había sido el obispo de Elche durante el XVI Concilio de 693, una época en la que Teodomiro ya era *dux* de la región. A finales del reino visigodo, parece darse la costumbre de que la autoridad civil y la religiosa de un territorio procedieran de un mismo linaje.[128]

Puede que Teodomiro sea el personaje mejor conocido de aquellos que vivieron el ocaso del reino visigodo y es muy probable que suponga un paradigma que nos permita comprender el surgimiento de los grandes señores muladíes, como el conde Casio en el valle del Ebro. Teodomiro supo adaptase a unas circunstancias adversas y mantuvo la autonomía de un territorio que fue conocido por su nombre, la cora de Tudmir, hasta el asentamiento de las tropas egipcias en la región hacia el año 743-744. El duque no solo tuvo que negociar un tratado con el enemigo *ad portas*, sino también ratificarlo en Damasco ante el propio al-Walīd I, por lo que parece probada la elocuencia que le atribuye el mozárabe.

El derecho islámico del siglo IX establecía que, en las comunidades sometidas por la fuerza de las armas (*ʻanwatan*), las tierras pasaban indivisas e inalianables a ser propiedad de la comunidad islámica, el Estado, en concepto de botín de guerra (*fay*ʼ), y la población se convertía en «siervos de los musulmanes» y el *imām* podía venderles como esclavos. Si, por el contrario, existiese un pacto de capitulación (*sulhan*), los propietarios indígenas mantenían sus propiedades a cambio del pago de los tributos estipulados en el mismos. Los tradicionalistas del siglo IX, como Ibn ʻAbd al-Hakam, reunieron relatos de conquista con el objeto de determinar el modelo fiscal que debía aplicarse a cada comunidad sometida. Estas categorías legales con fines tributarios fueron el resultado de décadas de debates entre los expertos en jurisprudencia islámica. Gracias a los papiros egipcios podemos constatar que gran parte de los términos legales empleados por los juristas de los siglos IX y X no existían en el siglo VII, o poseían un significado distinto.[129] Muchos impuestos tuvieron su origen en acuerdos coyunturales o suponían la

continuación del modelo fiscal previo a la conquista; la realidad fiscal del siglo VIII resultaba mucho más compleja y sensiblemente distinta de la sistematización de los ulemas de siglos posteriores. Cuando se produjo la conquista islámica de Spania, la doctrina jurídica imperante procedía de la escuela siria. Sin embargo, hacia mediados del siglo IX, en al-Ándalus se impuso la doctrina malikí. Según esta escuela de jurisprudencia, la situación fiscal de los dimmíes sometidos mediante pacto quedaba recogida por las condiciones del propio tratado. La carga fiscal quedó estipulada en la *ŷizya* o impuesto de capitación sobre cada varón adulto, y el *jaray*, un porcentaje del rendimiento de la tierra.

Hubo ciudades, como Hims, tomadas por la fuerza de las armas, que establecieron acuerdos de paz con las autoridades islámicas y, aunque la población perdía la titularidad de sus tierras, seguía en ellas como inquilinos (*musta'jir*) pagando impuestos. Este derecho se transmitía por sucesión sobre el primogénito. Esto evidencia que una conquista «por la fuerza» no significaba, por necesidad, que la población fuera esclavizada. A los conquistadores les resultaba mucho más rentable mantener la actividad económica del territorio y obtener una rentabilidad fiscal del mismo, aunque estos acuerdos poseían unas condiciones muy desventajosas que además podían modificarse a capricho, y de forma unilateral, por las autoridades islámicas. En el caso de los sometidos por la fuerza de las armas, la doctrina malikí establecía un impuesto de capitación fijo de cuatro dinares «si son gentes de las que usan el oro», o cuarenta dirhams de ley, «si son de los que emplean la plata».

No obstante, esta distinción entre *sulhan* y *ʿanwatan* tenía una larga tradición en Oriente Próximo y la cuenca mediterránea, pues responde a lo que podríamos denominar derecho internacional, para el que existía una terminología estándar en distintas lenguas, como latín, persa, griego, arameo, hebreo o árabe. La tradición grecorromana también establecía una diferencia entre conquista por la fuerza (latín *vi*, griego *kata kratos*) y la conquista por rendición (latín *deditio*, griego *homologia*). La rendición solía ir acompañada de una promesa de buena fe por parte del conquistador, llamada *pistis* en griego y *fides* en latín, cuyo equivalente árabe era el *amān*, que se traduce como salvoconducto o garantía de seguridad y protección.[130] Milka Levi-Rubin

distingue dos modelos básicos en los pactos alcanzados durante las conquistas islámicas. El pacto de capitulación, que suponía la total rendición de los habitantes de la ciudad, que a partir de entonces serían gobernados por los musulmanes, está presente en la mayoría de acuerdos firmados en el territorio bizantino. El pacto de vasallaje, el reconocimiento de la soberanía musulmana, parece atestiguado en los pactos realizados en el ámbito iranio, cuyas estipulaciones abarcan el consejo y la ayuda militar a los musulmanes, brindarles hospitalidad y cuidar de las calzadas y los puentes de su territorio. Parecen unos acuerdos de tradición sasánida, similares a los que Armenia mantenía con el Erānshahr.[131] El pacto entre Teodomiro y ʿAbd al-Azīz, rubricado el 5 de abril de 713, sigue el primer modelo, aunque presenta algunas peculiaridades:

> En el nombre de Dios el Clemente y Misericordioso. Este es un tratado concedido por Abd al-Azīz b. Mūsā a Tudmīr b. Gandarīsh, en virtud del cual queda convenido el estado de paz (*sulh*) bajo promesa y juramento ante Dios, sus profetas y enviados de que obtendrá la protección de Dios (*dhimmat Allāh*), alabado y ensalzado sea, y la protección de su profeta Mahoma, concédale Dios la paz, que a él nadie se le impondrá, ni a cualquiera de los suyos se les despojará de nada que posean, con maldad; no se les reducirá a esclavitud, no serán separados de sus mujeres ni de sus hijos; se respetarán sus vidas, no se les dará muerte y no se quemarán sus iglesias; tampoco se les prohibirá el culto de su religión. Se les concederá la paz mediante entrega de siete ciudades, a saber Uryūla, Mūla, Lūrqa, Balantala, Laqant, Iyyuh e Ilsh, en tanto que no se quebrante ni se viole lo acordado. Todo aquél que tenga conocimiento de este tratado deberá cumplirlo, pues su validez requiere un previo conocimiento sin ocultarnos cualquier noticia que sepa. Sobre Teodomiro y los suyos pesará un impuesto de capitación que deberá pagar; si su condición es libre, un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro almudes de cebada, cuatro qisṭ de vinagre, dos de miel y uno de aceite; todo esclavo deberá pagar la mitad de esto. […] Se escribió en el mes de *raŷab* del año 94 H.[132]

La tributación de los esclavos suponía una novedad en la *ŷizya* y se ha considerado una continuación del impuesto de capitación (*capitatio*) sobre los tenentes en el régimen fiscal tardorromano, ya que todavía se recaudaba en el siglo VII. Esta medida debió de ser temporal y no se mantuvo en la legislación islámica posterior. También resulta inusual que se mantuviera la tributación en especie, puesto que el pacto de Teodomiro se firmó unos años después de la reforma fiscal del califa ʿAbd al-Malik, en 72 H (691-692), que lo sustituyó por otro en metálico y elevó la cuantía a cuatro dinares para todos los varones adultos, al tiempo que iniciaba la reforma que llevó a una completa disociación

de la *ŷizya* y del *jarāy*, esto es, el impuesto de capitación del de la tierra. Aunque la mayoría de versiones del pacto de Teodomiro solo menciona el impuesto de capitación y no los rendimientos de la tierra (el *jarāy*), la *Crónica del Moro Rasis*, una traducción de la obra perdida de al-Rāzī, señala que «cada vno de los que en ellas morassen le diese la mitad de la dezima parte que al año su facienda valiese», circunstancia de la que existieron paralelos entre los nabateos.[133]

Las obligaciones tributarias de cada varón adulto de la cora de Tudmir eran de la misma cuantía que las que abonaban en Mesopotamia los habitantes de las ciudades sometidas mediante un *sulh*, aunque los pagos en especie (*arzāq*) eran considerablemente mayores: mientras que los iraquíes entregaban dos almudes de trigo y dos medidas de vinagre, los andalusíes debían satisfacer cuatro almudes de trigo y cuatro de cebada, además de cuatro medidas de vinagre, cuatro de mosto y dos de miel. Dicho pago se hacía anualmente, según el calendario lunar islámico, y tenía que hacerse en persona, sin intermediarios, pues estaba concebido para que, según lo establecido en el Corán (9:29), supusiera una humillación:

> El dimmí comparece ante el almotacén o el agente encargado de recaudar la *ŷizya*, y este le golpea con su mano en la nuca diciéndole: «¡Entrega la *ŷizya*, infiel [*kāfir*]!». Y entonces el dimmí saca del seno la mano cerrada con el dinero, y se lo entrega con sometimiento y aflicción.[134]

Esta medida, a decir de los alfaquíes, estaba encaminada a forzar las conversiones al islam. Tras satisfacer el pago, al dimmí se le colocaba un colgante distintivo del cuello, documentado en los siglos VII y VIII para Siria e Irak. Entre los precintos de plomo estudiados por Tawfiq Ibrahim, algunos presentan semejanzas con otros de cobre procedentes de Egipto que debían llevar los dimmíes como prueba de haber satisfecho la *ŷizya*.[135] Con el paso del tiempo, el peso fiscal sobre los dimmíes se fue incrementando y supuso un impulso para la conversión al islam. Miquel Barceló recoge datos de diversas fuentes árabes y latinas en cuanto a la situación fiscal de la cora de Córdoba hacia la primera mitad del siglo IX. La tributación entre los musulmanes de los doce *iqlim-s* del distrito, según el geógrafo al-ʻUdrī, ascendía a 36 471 dinares, y Sansón de Córdoba cifra la tributación recaudada entre los cristianos por el

qūmis Serbando entre los años 852-861 en unos cien mil dinares. Dado que había un total de setecientas setenta y tres alquerías en el distrito cordobés, de las cuales quinientas sesenta aparecen inscritas en los registros fiscales musulmanes, podemos asumir que el resto eran propiedad de dimmíes:

> De todo lo anterior se deduce que las 213 alquerías dimmíes, un 27,35 por ciento del total, más los dimmíes que habitaban en la ciudad de Córdoba, pagaban, en época de Muhammad, 3,4 veces más que todas las alquerías musulmanas juntas. La presión fiscal debía de ser insostenible; la decisión de Muhammad de llegar a este nivel de presión solo tiene sentido si se advertía claramente que esta comunidad era ya muy minoritaria y que se hallaba profundamente dividida entre la desesperación cultural de unos pocos y la creciente confusión ideológica y doctrinal de la mayoría, tanto jerarquías eclesiásticas, sin poder terrenal ninguno, como fieles. El paso hacia el islam era ya muy corto; y darlo se hacía irresistible.[136]

Notas

1 George Orwell, «Recuerdos de la guerra de España», *Ensayos*, M. Cuesta *et al.* (trads.), Barcelona, Debate, 2013.

2 de Santiago, E., 1973, 21.

3 El *Fath al-Andalus* atribuye la conquista a Tāriq, mientras que en los *Ajbār Maŷmū'a* tal responsabilidad recae sobre Mūsà. En el primer caso, parecen seguir la tradición de 'Arīb ibn Sa'īd; en el segundo, la de Ahmad al-Rāzī.

4 Ibrahim, T., 2011, 153.

5 *Ajbār Maŷmū'a* 8.RS, en James, D., 2012, 51.

6 «*Fath al-Andalus* I», en Penelas, M., 2002, 9-11.

7 *Ajbār Maŷmū'a* 8.RS, en James, D., 2012, 51.

8 López Cuevas, F., 2014, 161-207; Murillo Redondo, J. F., 2013, 42-47.

9 Austin, N. J. E. y Rankov, N. B., 1995, 67-83.

10 Noth, A., 1994, 167-168.

11 El Cheikh, N. M., 2004, 123-129.

12 *Ajbār Maŷmū'a* 8.RS, en James, D., 2012, 52.

13 *Ajbār Maŷmū'a* 11.BkS, en *ibid.*, 53-54; «*Fath al-Andalus* I», en Penelas, M., *op. cit.*, 10.

14 Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J., Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M.ª, 2015, 9-62; Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J., Morín de Pablos, J., 2019, 391-444. Iglesia de los apóstoles Pedro y Pablo: Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., 2007,108-113.

15 *Ajbār Maŷmū'a* 8.RS, en James, D., 2009, 52.

16 «*Fath al-Andalus* I», en Penelas, M., *op. cit.*,10-11.

17 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 155.

18 Maíllo Salgado, F., 1986, 65.

19 Cit. en Calvo Capilla, S., 2007, 151.

20 *Ibid.*, 143-179.

21 *Ajbār Maŷmū'a* 12.RS, en James, D., 2009, 54.
22 *Ibid*.
23 *Ibid*.
24 Sánchez Velasco, J., 2017, 193-219; García Vargas, E., 2012, 881-925.
25 *Ajbār Maŷmū'a* 13.BS, en James, D., 2009, 55.
26 Alba Calzado, M. A. y Mateos Cruz, P., 2008, 261-273.
27 *Ajbār Maŷmū'a* 13.BS, en James, D., 2009, 55.
28 *Ibid*.
29 Feijoo Martínez, S. y Alba Calzado, M. A., 2014, 94-95.
30 *Ajbār Maŷmū'a* 14.BS, en James, D., 2009, 55.
31 Hitti, P. K., 1916, 365.
32 Vidal Beltrán, E., 1966, 45.
33 Ribera, J., 1926, 108-109.
34 González Muñoz, F., 2018, 43.
35 «Crónica Mozárabe I», en Coronel Ramos, M. A., 2011, 74. También, en la traducción inglesa más popular, como «He decapitated on a scaffold those noble lords who still remained, arresting them in their flight from Toledo with the help of Oppa, King Egica's son». Baxter Wolf, K., 1990, 107.
36 Acién Almansa, M. P., 1998, 292-299; Acién Almansa, M. P., 1999, 59-63; Acién Almansa, M. P., 2009, 25-36.
37 Gil, J. *et al*., 1985, 67-68.
38 Pérez Martínez, M., 2012, 407-411; Gonzalo Arango, X., 2013, 15-16.
39 Aillet, C., 2013, 291-293; Simonet, F. J., 1983, t. I, 119-123.
40 Díaz y Díaz, M. C., 1986, 448-452.
41 Bronisch, A. P., 2006, 151-154.
42 *Ibid*., 155-156.
43 *Ibid*., 154.
44 Acién Almansa, M. P., 1999, 61.
45 Fouracre, P., 2000, 92-93.
46 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., 1876, 290; Paulo Diácono, en Herrera Roldán, P., 2006, 211-212.
47 Acién Almansa, M. P., 1998, 293.
48 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., *op. cit*., 294.
49 D'Abadal i de Vinyals, R., 1991, 230.
50 *Ibid*.
51 Acién Almansa, M. P., 1999, 61-62.
52 Sénac, Ph., 2010, 86.
53 *Ibid*., 70.
54 Acién Almansa, M. P., 1999, 62.
55 D'Abadal i de Vinyals, R., *op. cit*., 230.
56 del Campo Hernández, A., González Echegaray, J., Freeman, L. G. y Casado Soto, J. L., 2004, 415 y 417.
57 «Por fin obtiene el episcopado. Con la dignidad acrecienta su influjo, máxime ocupando la silla primada. Hay alusiones que dejan entrever que la adquisición de la silla toledana no está exenta de manejos poco limpios. Se destierra de su archidiócesis a los obispos que no compartan las

enseñanzas del metropolitano, y con los señores de la tierra busca y quiere subyugar a la Iglesia». Rivera, J. F., 1940, 19-20.

58 Evetts, B., 1910, 22-24 y 27-28.

59 Acién Almansa, M. P., 1998, 293.

60 *Ibid.*, 292.

61 Kennedy, H., 2007, 427.

62 Hewitt, H. J., 1958, 46-47.

63 Muqtabis V, 107/130.

64 *Ibid.*, 103-104/107.

65 *Ibid.*, 110/133.

66 Cit. en Molina Martínez, L., 1981, 231-232.

67 Cit. en García Fitz, F., 2014, 46.

68 Ortega Ortega, J. M., 2018, 85.

69 García Fitz, F., *op. cit*. *Primera Crónica General*, cap. 892, p. 561.

70 Southern, P. y Dixon, K., 2018, 266-271.

71 Sinesio, *Epistulae* 129. Por su parte, Libanio (*Discursos* 47.4-5) describe el modo en que los legionarios obtenían dinero de la población romana: «Así que, protegidos por sus armas, [los soldados] han tomado por sí mismos licencia completa. Y ahora obligan a trabajar y causan problemas a los vecinos usurpando tierras, talando árboles, saqueando, sacrificando y despedazando al ganado […] con el resultado de que si alguna de las víctimas pierde los nervios o se defiende, y uno de los soldados es golpeado, entonces se enfrentará a la muerte, y no existe la menor posibilidad de salvación. Debe someterse ante cualquier soldado, aunque esté borracho, y ha de soportarlo todo; en tales situaciones, las leyes son papel mojado». Problema agravado por la creciente barbarización del ejército. Zósimo (4.31.1) describe un tumulto en la ciudad de Filadelfia cuando las tropas de origen godo se apropiaban de cuanto querían en los mercados sin pagar, lo cual produjo enfrentamientos entre las tropas de origen bárbaro y egipcio. Las reclamaciones por abusos y actos de extorsión cometidas por soldados romanos durante el Principado son un lugar común en los papiros de Egipto y Palestina.

72 Al-Tabarī, 1320, en Stephan Powers, D. (trad.), 1989, vol. 24, 45.

73 Al-Tabarī, 1334, en *ibid.*, 57-59.

74 Kennedy, H., *op. cit.*, 228.

75 Fierro, M., 2011, 92.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, 62.

79 Al-Maqqarī VI.II, en de Gayangos, P., 1840, vol. I, 81.

80 de la Puente, C., 2008, 321.

81 *Ibid.*, 329.

82 Muqtabis II-1, f. 102R, p. 53.

83 Rubiera Mara, M.ª J. (trad.), 1982, 84.

84 Ortega Ortega, J. M., *op. cit.*, 75-77.

85 *Ajbār Maŷmū'a* 15.RS-16.BS, en James, D., 2012, 56.

86 de Gayangos, P., 1850, 80.

87 *Ibid.*, 42.

88 Santiago Simón, E., 1971; Molina Martínez, L., 1999, 27-45.

89 Molina Martínez, L., 1999, 30-31.
90 Ribera, J., *op. cit.*, 116.
91 Manzano Moreno, E., 2012, 104.
92 *Ibid.*, 124.
93 Fernández González, F., 1860, 50.
94 Clarke, N., 2012, 139.
95 Fagnan, E., 1898, 48.
96 *Ibid.*, 49.
97 Al-Maqqarī IV. IV, en de Gayangos, P., 1840, vol. I, 288-292.
98 *Ibid.*, 291.
99 Noth, A., *op. cit.*, 78-81.
100 Chalmeta Gendrón, P., *op. cit.*, 186.
101 *Ibid.*, 189.
102 *Ibid.*
103 Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa* mencionan en Toledo la llegada de los caudillos de Gallaecia ente Mūsà para solicitarle paz, seguida de su marcha a Vasconia, después a territorio franco y finalmente a Zaragoza. Ibn Hayyān afirma que, tras salir de Toledo, Mūsà tomó Zaragoza, Barcelona, Narbona, Aviñón y el *hisn* de Ludun junto al Ródano. Al-Maqqarī prolonga esta incursión en Francia para después regresar a la Península y enlazar con la devastadora campaña en la Gallaecia, que le llevó a Lugo y la Roca de Pelayo, el monte Auseva, una cumbre en un territorio marginal cuya trascendencia adquirió años después.
104 García Moreno, L. A., 2013, 426-437.
105 Ribera, J., *op. cit.*, 120-121.
106 Al-Tabarī 1267, en Hinds, M. (trad.), 1990, vol. 23, 215; Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 49.
107 García Sanjuán, A., 2013, 164-165.
108 *Ajbār Maŷmū'a* 15.RS, en James, D., 2009, 56.
109 *Ibid.* 56.
110 Luis A. García Moreno llega a conclusiones similares a partir de otros razonamientos: García Moreno, L. A., *op. cit.*, 458-463.
111 Ribera, J., *op. cit.*, 109.
112 *Ibid.*, 123.
113 Fagnan, E., *op. cit.*, 49.
114 Maíllo Salgado, F., *op. cit.*, 68-69.
115 Ibrahim, T., 2016, 35.
116 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., 2017, 38.
117 Balmaseda, L., 2001, 63-117.
118 Salvatierra, V., 2009, 279-296.
119 Guichard, P., 1976, 181-197; Manzano Moreno, E., 2006, 45-48.
120 Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 50-51.
121 Calvo Capilla, S., *op. cit.*, 159.
122 *Ajbār Maŷmū'a* 8.RS, en James, D., 2012, 562-53.
123 Noth, A., *op. cit.*, 170-171.
124 Hitti, P. K., *op. cit.*, 346.
125 Levy-Rubin, M., 2011, 10-11.
126 Lapiedra Gutiérrez, E., 2014, 349-369.

127 Gutiérrez Lloret, S., 2008, 57-72; Gutiérrez Lloret, S., 2013, 229-283; Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M.ª, 2018.

128 Manzano Moreno, E., 2001, 401-414.

129 Frantz-Murphy, G., 1991, 11-17; Frantz-Murphy, G., 2007, 101-14. «Según la explicación de los juristas del estatus fiscal, Egipto era una tierra de jaray. Sin embargo, el término jaray no aparece en ninguno de los documentos árabes de época omeya publicados (que tal vez sean un millar). Sólo bien entrado el periodo abasí el término jaray se documenta por vez primera en un documento egipcio» (Frantz-Murphy, G., 1991, 12).

130 Levy-Rubin, M., *op. cit.*, 24.

131 *Ibid.*, 45-48.

132 Cit. en Manzano Moreno, E., 2014, 253.

133 Carmona González, A., 2013, 101.

134 *Ibid.*, 107.

135 *Ibid.*, 108-109.

136 Barceló, M., 2010, 133-134.

10

Las conquistas de los valíes

En la era y el año arriba dichos entró primero Abuzuraa en España, mientras su jefe Muza se quedaba en África y limpiaba las tierras de los moros. Al otro año entró Tarik. Al tercer año, habiendo ya combatido el mismo Tarik con Rodrigo, entró Muza Iben Nusair, y pereció el reino de los godos, y entonces todo el honor de la estirpe gótica pereció por el pavor y por el hierro.

Crónica Albeldense (XVII, 1-3)

EL FIN DEL REY ORIENTAL

Después del asesinato de Abd al-Azīz ibn Mūsà, en agosto de 716 llegó a la Península un nuevo gobernador: al-Hurr Abd al-Rahmān al-Taqafī. No había sido designado por el califa Suleymān, sino por el valí de Ifrīqiya y tampoco parece ostentar el título de *amīr*, sino el de *wālī*. Dado el convulso estado del *ŷund* andalusí, al-Hurr vino acompañado de una fuerza militar considerable, formada por cuatrocientos nobles árabes del Magreb con sus familias y clientelas armadas, que supondrían varios millares de hombres. Su primera medida fue trasladar la capital provincial de Sevilla a Córdoba, donde acuarteló a su hueste.[1] Una decisión de largo alcance que, durante tres siglos, convirtió a esta ciudad en metrópoli y cabeza de al-Ándalus. Probablemente, respondía al deseo de alejarse de la sede del ejército árabe para actuar con entera libertad.

Illustration

Figura 97: En época tardoantigua, el centro de poder de la ciudad de Córdoba se trasladó hacia el río, donde se encontraba el puente romano, el puerto fluvial, el *castellum* visigodo, la residencia del gobernador provincial y el complejo episcopal de San Vicente. (Fotografía del autor).

El *Fath al-Andalus* precisa que al-Hurr se alojó en un palacio próximo al puente romano que tomó su nombre, *Balāt al-Hurr*, que ha sido identificado con un edificio hispanogodo o bizantino descubierto durante unas excavaciones en la calle Caño Quebrado, muy cerca de la Puerta del Puente de Córdoba. Dada su proximidad al complejo de San Vicente, se ha propuesto que pudiera tratarse de un palacio episcopal de origen bizantino.[2] El contingente de al-Hurr debió de instalarse en el *castellum* que dominaba el puente y por otros enclaves de la ciudad. Había que remunerar a estas tropas de élite y, según la *Crónica Mozárabe* (64), al-Hurr forzó a los cristianos a satisfacer un tributo extraordinario «a cambio de la paz». De seguida, retuvo presos a varios cabecillas bereberes que custodiaban tesoros ocultos, «cargados de cadenas, vestidos de saco y cubiertos de ceniza, mientras les nacían gusanos y piojos». Una vez hecho esto, los hizo azotar. La relación entre la aristocracia árabe y sus maulas norteafricanos no debía de pasar por su mejor momento y, sin duda, no habrían sido los únicos en apropiarse de bienes de forma fraudulenta, pero al-Hurr tenía que pagar a sus hombres de algún modo y los *barbar* se habían convertido en la cabeza de turco habitual.

El eje de la política del nuevo valí residía en consolidar el sistema fiscal sobre la «Spania ulterior» –el sudoeste peninsular– y después la «citerior» –el territorio más septentrional–, al tiempo que dirigía una ofensiva contra la Tarraconense marítima y la Septimania, donde reinaba Ardo, el sucesor de Agila II, que tal vez muriera en 713, durante la ofensiva de Mūsà ibn Nusayr contra Zaragoza.[3] Ardo no aparece en ninguna ceca y cabe suponer que defendió los últimos restos del reino visigodo hasta el año 720, momento en el que concluyó su reinado. El anónimo mozárabe afirma que Mūsà había devastado la Spania citerior «hasta más allá de Zaragoza», algo confirmado por al-Rāzī. Es difícil establecer el límite oriental de este avance a causa de la parquedad de las fuentes.

Las campañas de al-Hurr debieron de iniciarse en la primavera del año siguiente a su llegada, el año 717, después de trasladar el ejército hasta Zaragoza. La Vía XXXII del *Itinerario de Antonino* seguía en gran parte la margen derecha del Ebro y, después de Zaragoza, pasaba por Huesca para

conducir a Lérida y Tarragona, donde confluía con la Vía Augusta que, paralela a la costa, vertebraba la Tarraconense marítima. En La Junquera, este camino enlazaba con la Vía Domitia, para bifurcarse en un brazo costero que pasaba por Port-Vendres y otro interior que atravesaba los Pirineos por el *Summum Pyrenaeum* (Coll de Panissars). Este puerto de montaña suponía el acceso más fácil a la Península y se convirtió en la vía de entrada para las incursiones de francos (260, 264) y alamanes (274), además de las invasiones de alanos, vándalos y suevos iniciadas en el 409. Por tales motivos, hacia el siglo IV en estos pasos se crearon dos líneas defensivas. Una primera, formada por *castella* y *turres* en los puertos de montaña y a lo largo de las calzadas romanas. La segunda, a unos cincuenta kilómetros al sur, consistía en una red de ciudades amuralladas y *castra* con destacamentos militares.[4] Este sistema defensivo en profundidad resulta similar tanto al *limes* renano y danubiano bajoimperiales como al dispositivo bizantino en Anatolia hacia esta misma época.

La importancia que cobraron las ciudades de la Tarraconense marítima durante la Tardoantigüedad fue proporcional a la entidad de las fortificaciones que las defendían. Barcelona acabó relegando a Tarragona, la antigua capital provincial, del mismo modo que Gerona lo hizo con Ampurias. Con apenas cinco hectáreas de superficie, Gerunda poseía una muralla de grandes sillares defendida por torres y dominaba una encrucijada de la Vía Augusta de enorme interés estratégico, en la confluencia de los ríos Ter y Oñar, sobre las estribaciones occidentales de la montaña de Les Gavarres. Al norte, la Vía Augusta se bifurcaba en los dos principales puertos del Pirineo oriental, Pertús y Panissars.[5] Más allá de este último paso, en un angosto desfiladero del río Roma, se construyeron dos *castella*, Castell dels Moros y la Clusa Alta, que, junto con un doble muro con puertas situado en la propia calzada, constituían las Clausurae, un formidable sistema defensivo orientado hacia septentrión. Puesto que este enclave se hallaba en la vertiente norte de los Pirineos, fuera del alcance visual del territorio hispano, se hizo necesario construir una sucesión de torres de señales. Una de ellas se erigió, ya en el siglo IV, en el *Summum Pyrenaeum* sobre un trofeo pompeyano que conmemoraba el triunfo sobre

Sertorio. Desde este emplazamiento se domina visualmente tanto las Clausurae como el *castrum* de Sant Julià de Ramis, situado al norte de Gerunda, junto a la Vía Augusta, otra encrucijada de enorme valor estratégico. Este antiguo *oppidum* ibérico, defendido por abruptos desniveles, fue reocupado en el siglo IV, donde se instaló una guarnición militar tras reformar las murallas de época republicana. El reino visigodo de Toledo heredó este sistema de fortalezas, que se convirtió en un *limes* ante los francos, por lo que la Septimania quedó como una avanzada al norte de los Pirineos. A mediados del siglo VII, se construyó el poblado fortificado de Puig Rom sobre un cerro desde el que se controla la bahía de Rosas, cuya población debió de desplazarse hasta este enclave. En las excavaciones de Sant Julià de Ramis y Puig Rom se halló abundante armamento formado por cuchillos, puntas de jabalina y lanza, manijas de escudo y hachas barbadas.[6]

El principal problema al que tuvo que enfrentarse Ardo era que esta doble línea defensiva estaba diseñada para proteger a la Tarraconense de cualquier amenaza venida desde más allá de los Pirineos, tanto por la ubicación geográfica de los enclaves, con los puestos de avanzada orientados hacia el norte, como en la disposición de las defensas en cada uno de ellos: el propio cierre de las puertas de las Clausurae se hallaba en el lado hispano. Este formidable sistema defensivo no podía contener el avance de al-Hurr a través del valle del Ebro, como tampoco lo hizo durante la campaña de Wamba contra Paulo.

Siguiendo el *Itinerario de Antonino*, desde Zaragoza, la siguiente población de importancia era Huesca. Según al-ʻUdrī,[7] esta ciudad habría capitulado tras un asedio de siete años y el ejército musulmán acampó en un emplazamiento elevado, conocido en su época como al-Askar, identificado con el actual Angáscara, al oeste de Huesca, donde los sitiadores «edificaron viviendas en torno a la ciudad, plantaron huertas y sembraron, para asegurarse la subsistencia y persistieron en su actitud durante siete años». Los lugareños habrían permanecido asediados en la Alcazaba Vieja durante todo este tiempo hasta que, finalmente, solicitaron el *amān*, que les fue concedido, de modo que «los que se convirtieron al islam siguieron

siendo dueños de sus personas, sus bienes y sus privilegios, pero los que continuaron en la fe cristiana tuvieron que pagar la capitación». El asedio medieval más pertinaz del que se tiene noticia tuvo lugar en Trípoli durante ocho años (1102-1109). En un ámbito cronológico más próximo, el primer sitio árabe a Constantinopla (674-678) se prolongó durante cuatro años, al igual que el de Cesarea (636-640). En ambos casos, esto fue posible gracias al dominio naval bizantino y la periódica llegada de suministros por vía marítima. Dado que podemos estar seguros de que Huesca no contaba con un puerto en el Isuela, debemos descartar tal posibilidad. Es obvio que, hacia el siglo XI, en diversos lugares de al-Ándalus existían relatos y leyendas acerca de la conquista local que los geógrafos andalusíes registraron. Tal vez esta noticia se haga eco de un asedio muy prolongado, o que la ciudad se vio sometida a incursiones periódicas desde la toma de Zaragoza por Mūsà hasta la definitiva capitulación en época de al-Hurr. El relato íntegro resulta, en cualquier caso, inadmisible.

Illustration

El itinerario del contingente de al-Hurr desde Zaragoza debió de realizarse desde esta directamente a Lérida, ya que algunos miliarios sugieren la existencia de una vía secundaria que enlazaba ambas ciudades.[8] Con este avance debemos relacionar el yacimiento de El Bovalar (Serós), situado sobre una elevación en la margen izquierda del Segre, un centro monástico con viviendas adosadas en torno a una basílica de tres naves y un hermoso baptisterio con baldaquino. Este complejo fue incendiado a principios de siglo VIII, lo que dejó una densa capa de cenizas, y se han descubierto diecinueve trientes de Égica, Égica-Witiza, Witiza y Agila II. La presencia de estas monedas, desperdigadas sin formar tesorillos, entre varios suntuosos objetos de uso litúrgico, como un jarrito de bronce y un incensario, evidencian que no se produjo un saqueo. Tal vez los religiosos se hicieron fuertes en este enclave, de fácil defensa, y los asaltantes lo prendieron fuego.

Ignoramos la importancia de Lérida en esta época; no se conoce ninguna ceca, aunque en 546 se celebró un concilio religioso, por lo que la

sede episcopal debía de ser de cierta entidad. Las fuentes en torno a la conquista no mencionan la ciudad, aunque su ubicación en un cruce de caminos le otorgaba un notable interés estratégico. Durante la campaña del rey Wamba contra Paulo en 673, su contingente se dividió allí en tres columnas. Dos de ellas cruzaron los Pirineos por Cerdaña y Col d'Aria; la principal recorrió «la calzada hasta la costa», tomó Tarragona y recorrió la Vía Augusta por Barcelona y Gerona hasta las Clausurae, donde tuvo lugar un enfrentamiento. Los tres destacamentos debieron de reunirse cerca de Perpiñán y recorrieron la Vía Domitia hasta llegar a Nimes, tomando una ciudad tras otra a su paso. Es probable que al-Hurr marchara desde Lérida hasta la Vía Augusta con el grueso del ejército, para tomar las principales ciudades de la Tarraconense marítima –Tarragona, Barcelona y Gerona–, al tiempo que, al igual que Wamba, enviase destacamentos para tomar otros enclaves.

Tarragona aún contaba con una formidable muralla de doce metros de altura y seis de grosor, la más antigua construida por Roma fuera de la península itálica, con un trazado de unos cuatro kilómetros en torno a una elevación costera. Se desconoce el estado en que pudiera encontrarse después de que la urbe sufriera el abandono de amplias zonas residenciales, salvo la acrópolis y un extenso suburbio portuario.[9] Era difícil que la guarnición pudiera defender este vasto perímetro defensivo, de modo que tuvo que refugiarse en la ciudadela. Barcelona constituía un centro urbano de mucha más vitalidad, lo que explica su breve condición de sede regia visigoda y de centro fiscal eclesiástico sobre la Tarraconense marítima. Las murallas, de planta hexagonal, reforzadas en el siglo IV con la incorporación de setenta y seis torres, eran, en gran medida, las responsables de esta condición privilegiada. En el siglo IV se construyó un *castellum* para defender el embarcadero y la puerta marítima, aunque el centro de poder estuviera en el sector nororiental del recinto amurallado: un conjunto episcopal provisto de basílica, baptisterio, aula y palacio-fortaleza episcopal, termas, residencia del *comes civitatis* y dependencias para la fabricación de vino, *garum* y salazones. Ignoramos el modo en que fue tomada la ciudad. Tras la conquista, el palacio episcopal debió de

mantenerse como residencia del obispo y la residencia del *comes civitatis* se convirtió en la sede del gobernador musulmán. Es posible que el aula episcopal y el baptisterio se transformaran en un oratorio islámico, tras cambiar su orientación para el muro de quibla que establecía la dirección de los rezos.[10]

El último centro urbano al sur de los Pirineos en caer en manos de al-Hurr debió de ser Gerona. En la ocupación de la ciudad entre 717-785 debieron de participar tanto árabes como bereberes, puesto que las excavaciones en el barrio de Sant Pere de Galligants hallaron una necrópolis islámica del siglo VIII con ocho esqueletos. Los estudios genéticos a dos varones adultos revelaron que uno procedía del Magreb y otro del golfo Pérsico; otros restos parecen ser de población indígena convertida al islam. Es el único estudio genético en tumbas islámicas del siglo VIII en la Península que apunta hacia un árabe o persa, el resto muestra marcadores genéticos norteafricanos, lo cual parece confirmar mayor presencia de bereberes entre los conquistadores. La toma de las fortalezas de Puig Rom y San Julián de Ramis debió de ocurrir durante esta campaña; ambas quedaron abandonadas a principios del siglo VIII y dejaron huellas de una intensa actividad militar. No podemos concretar el modo en que fueron sometidos todos estos enclaves, la *Crónica Mozárabe* habla de «guerras y pactos» en esta ofensiva, lo que incluye rendiciones negociadas y asaltos violentos, como en El Bovalar. El límite de las conquistas de al-Hurr podría situarse en torno a los Pirineos, ya que el anónimo mozárabe atribuye la toma de Narbona a su sucesor, extremo confirmado por la *Crónica de Moissac*.[11] Dado que las campañas militares se realizaban en primavera-verano y el valiato de al-Hurr concluyó en marzo de 719, podemos deducir que el grueso de las operaciones tuvo lugar en 717-718. Para entonces, Ardo había perdido la mayor parte de su menguado reino, que incluía las ciudades de mayor entidad, con la excepción de Narbona y Nimes. El único recurso a su alcance consistía en defender las Clausurae y el resto de pasos pirenaicos y tal vez solicitar la ayuda de Eudes de Aquitania o algún príncipe franco, algo que, en el mejor de los casos, hubiera convertido sus dominios en un protectorado.

Según la *Crónica Mozárabe*, el 7 de junio el 718, en una amplia zona de la Península, cuyo centro se hallaba en Toledo, el sol se ocultó durante unas horas y, en pleno día, se pudieron contemplar las estrellas. Esta señal celeste marcaba el ocaso del *Regnum Gothorum Spaniae* y coincidía con el año 100 de la Hégira.

EL ASEDIO A CONSTANTINOPLA

El califa al-Walīd I aún planeaba la conquista de la Nueva Roma cuando falleció en Damasco el 23 de febrero de 715. La dignidad califal no recayó sobre ninguno de sus diecinueve hijos, sino sobre su hermano Sulaymān. Los ulemas anunciaron entonces que el conquistador de la capital romana tendría el nombre de un antiguo profeta. Semejante coincidencia, al llamarse Salomón, no podía ser casual y el príncipe de los creyentes habría manifestado que «no cesaría en la lucha por Constantinopla hasta que conquistase la ciudad o destruyera el imperio árabe en el intento».[12] El fracaso árabe ante las murallas teodosianas unas décadas antes era una astilla clavada. La tradición afirma que las últimas palabras de Muʻāwīya dirigidas a su sucesor, años después del fallido asedio de 674-678, fueron «aprieta la soga alrededor de los romanos, porque entonces tendrás las otras naciones en tu poder».[13] Junto al capital simbólico que la Nueva Roma ostentaba, su conquista supondría cercenar la cabeza de la cristiandad.

Illustration

Figura 98: Realizado en 1422, este mapa de Constantinopla de Cristoforo Buondelmonti es el más antiguo conservado de la ciudad y el único anterior a la conquista turca de 1453. *Liber insularum Archipelagi*.

Para entonces, el califato se hallaba en la cúspide de su poder. Los ejércitos islámicos se habían mostrado invencibles en todos los frentes. En 712, Qutaybah ibn Muslim había conquistado Samarcanda y Ferganá; los dominios de los herederos de Mahoma habían alcanzado los confines de China. El año 100 de la Hégira se aproximaba en un ambiente de exaltación milenarista. En uno de los hadices del *Sahīh Muslim*, el Profeta vaticina la

inminente conquista de Constantinopla, otro del *Sahīh al-Bujārī* pone en su boca que «el primero de entre mi gente que conquiste la Ciudad del César obtendrá el perdón de sus pecados» y, por si esto no fuera suficiente, otro más de Ibn Majah añade que «adquirirán un botín de guerra como nunca antes se ha visto».[14] Algunos hadices «débiles» incluso auguran que «la gran Malhama, la conquista de Constantinopla y la llegada del Dajjāl ocurrirán en el lapso de siete meses».[15] La conquista de la capital romana marcaría el inicio del fin de los tiempos.

Es difícil valorar hasta qué punto esta escatología estaba vigente en el año 717, o si se trata de una tradición posterior, como afirma la opinión más extendida. El abanderado del Profeta, Abū Ayyūb al-Ansārī, había muerto durante el primer asedio árabe a Constantinopla (674-678) y quedó sepultado, según la tradición, ante las murallas teodosianas, como testimonio de un deber incumplido. La conquista de al-Qustantiniyya se había convertido en una obsesión para la clase dirigente del islam y la campaña de Sulaymān supondría el esfuerzo supremo para aniquilar de una vez por todas al Imperio romano.

Hacia el año 717 no debía de antojarse una tarea imposible. El emperador romano de Oriente, cuyos dominios antaño se extendieron desde Ceuta hasta el Cáucaso, apenas gobernaba sobre Asia Menor, una tierra asolada por las continuas algaradas islámicas. Los árabes habían despojado al imperio de sus provincias más prósperas, Siria y Egipto, lo cual había reducido los ingresos fiscales a una quinta parte, además de haber supuesto la pérdida de las factorías de armas en Antioquía y Alejandría. Desde la conquista de Octavio, el país del Nilo había sido el granero imperial, la desaparición de la *annona*, el suministro de grano a la capital, debió de suponer otro duro revés. Las invasiones de búlgaros y eslavos en Grecia y los Balcanes menguaron aún más su territorio y la sociedad bizantina se había vuelto agraria y rural. La guerra estaba arruinando el comercio, lo cual empobrecía aún más el mermado tesoro imperial; los árabes saqueaban una ciudad tras otra, mientras los ejércitos romanos se mostraban impotentes.

Tras la deposición de Justiniano II en 695, en apenas veinte años, el trono bizantino había cambiado siete veces de manos de forma violenta y las continuas purgas de este emperador propiciaron que las tropas aclamaran a un general armenio llamado Bardanes. Si entronando a un militar esperaban resolver la grave amenaza exterior, estaban muy equivocados. En apenas dos años, el nuevo emperador, Filípico, perdió Cilicia a manos de los árabes, poco después los búlgaros se presentaron ante las murallas de Constantinopla y las tropas del *thema* opsicio irrumpieron en el palacio imperial para arrancarle los ojos. Le sucedió un oscuro funcionario, Anastasio II, que se valió de un tratado de paz como excusa para enviar una embajada a Damasco con el único fin de averiguar las intenciones del califa. Cuando los emisarios le informaron de los preparativos de una colosal campaña militar contra la capital de la Romania, Anastasio se preparó para lo inevitable: las murallas teodosianas fueron reparadas y provistas de artillería, evacuaron a los habitantes que careciesen de víveres para al menos tres años. Fue su preocupación por el estado del ejército lo que precipitó su ruina. Cuando trató de imponer disciplina a las tropas, los soldados del *thema* opsicio se sublevaron. No tenían líder, hasta que llegaron a Adramitio, donde hallaron a un recaudador de impuestos llamado Teodosio, a quien instaron a vestir la púrpura. Según Teófanes, «él huyó y se escondió en las montañas; cuando lo encontraron, lo aclamaron como emperador, obligándole a aceptar».[16] Después de asediar la capital durante seis meses, las tropas opsicias lograron que Anastasio reconociera al nuevo emperador Teodosio III, antes de retirarse a un monasterio de Salónica. Un burócrata de baja estofa acabó sentado a la fuerza en el trono de un imperio que se desmoronaba.

En apenas un año de gobierno, Teodosio III hizo lo que pudo. En 716 firmó un tratado de paz con el jan Tervel de los búlgaros, el mayor logro de su corto reinado. El tratado establecía unas fronteras muy favorables a las aspiraciones búlgaras, ratificaba el pago de un tributo anual a Tervel y el acceso a los mercados de Constantinopla. A cambio, el maltrecho imperio obtenía un respiro en su flanco occidental y podía concentrar sus menguados recursos contra el califato. Las reformas iniciadas por Heraclio

casi un siglo antes habían conducido a la creación de los *themata*, divisiones administrativas donde se asentaban los ejércitos de campaña. Eran, al tiempo, provincias y unidades militares, aunque este término también aludía a las haciendas cedidas a los soldados a cambio de un servicio militar de carácter hereditario. Cada *thema* era capaz de actuar de forma independiente mandada por un estratego que constituía la máxima autoridad civil y militar. En 717 existían siete *themata*: el Armenio, el Anatólico, el Opsicio, el Carabisiano, el Tracesiano y el Tracio, junto con el griego en Ática y parte del Peloponeso, el exarcado de Rávena y los ducados de Roma, Nápoles y Calabria en suelo itálico. A esto cabría añadir una talasocracia prendida con alfileres sobre las islas de Creta, Sicilia, Córcega, Cerdeña y las Baleares. Las tropas de cada *thema* estaban divididas en dos o tres divisiones, llamadas *tourmai*, que también poseían identidad territorial y contaban con su propia sede.[17]

Tras la conquista islámica de Siria, el límite entre la Romania y el califato quedó establecido por una serie de fronteras naturales: los montes Tauro y los Antitauro, conocidos por los árabes como Ŷabāl al-Rūm («las montañas de los romanos»), el confín oriental de la meseta anatólica. Un paso conocido desde la Antigüedad como las Puertas Cilicias permitía cruzar la parte central de los Tauro al norte de la ciudad de Tarso, muy cerca de la costa. Más al norte, la ciudad de Melitene dominaba los pasos centrales del Antitauro, cuyas últimas estribaciones se funden con la codillera Póntica y esta, a su vez, con el Cáucaso. La estrategia bizantina se basaba en una defensa en profundidad.[18] Una serie de unidades bajo mandos independientes, llamadas *kleisourarches*, custodiaban los pasos. Si los árabes sobrepasaban la línea de los montes Tauro, se topaban con una red de fortalezas o *kastron* en la meseta anatólica, cuyas guarniciones atacaban sus líneas de suministro ante cualquier asedio o cuando se hallaban en marcha. A causa de su carácter fronterizo, los *themata* más expuestos a tales incursiones eran el Anatólico y el Armenio y mientras que el califa Sulaymān preparaba su gran ofensiva contra Constantinopla, en ambos territorios se fraguaba una nueva guerra civil. León, el *strategos* del *thema* Anatólico, permanecía fiel a Anastasio II y se negaba a reconocer a

Teodosio III. Para entonces, quizá se hubiera aliado con Artavasdo, el estratego del *thema* Armenio; un pacto que incluía el enlace de Anna, la hija de León, con él.

El futuro emperador León III, el Isaurio, no era un isaurio. Había nacido en Germanicia, una ciudad del norte de Siria. Destruida por Jālid ibn al-Walīd, y reconstruida por el primer califa omeya de nombre Mar'ash, este enclave se había convertido en la mayor base de operaciones del califato contra el territorio bizantino. León III, bautizado con el nombre de Konon, se había criado en una población de mayoría musulmana con una significativa presencia militar. Los intercambios de población entre el califato y la Romania, en época de Justiniano II, hicieron que la familia de Konon tuviera que mudarse a Mesembria, en la costa tracia del Ponto Euxino. El *Kitab al-'Uyun* de Agapio asegura que León hablaba árabe y una tradición del cristianismo oriental, confirmada por Teófanes, registra un intercambio epistolar entre León III y el califa 'Umar II, según la cual el emperador bizantino habría probado la falsedad de las creencias islámicas a partir de las Sagradas Escrituras y el propio Corán. No sería extraño que León conociera de primera mano los textos sagrados del islam, tal y como afirma el historiador armenio Ghevond.[19] La carrera militar de León se inició en 705, cuando Justiniano II marchaba hacia Constantinopla con una hueste, muy cerca de su hacienda familiar. A sabiendas de que lo despojarían de todas sus posesiones para alimentar a las tropas, León decidió adelantarse y se las ofreció a Justiniano, gracias a lo cual obtuvo el rango de *spatharius*.

Justiniano II era un tipo peculiar. Apodado *Rhinotmetos*, Nariz Cortada, lucía una prótesis de oro en el rostro. El usurpador Leoncio le había amputado la nariz tras derrocarlo y, una vez exiliado en Crimea, decidió refugiarse en la corte de los jázaros. Allí conoció a su esposa, la hermana del rey, a la que llamó Teodora. Sus maquinaciones para vestir de nuevo la púrpura no pasaron inadvertidas en Constantinopla y una embajada se presentó en su nuevo hogar para exigir su cabeza. El rey de los jázaros intentó asesinar a su cuñado y, alertado por su cónyuge, Justiniano estranguló a los dos sicarios con sus propias manos y logró escapar en un

bote de pesca. Como respuesta al intento de asesinato, Nariz Cortada marchó hacia Constantinopla con un contingente de búlgaros y eslavos, al que se acabó sumando León. Tras acceder al palacio imperial a través de un acueducto, el depuesto emperador pudo recuperar el trono tras diez años de exilio.[20]

Pronto la posición de León en la corte despertó envidias y hubo quien lo acusó en falso; aunque una investigación lo exoneró, los rumores alimentaron la paranoia de Nariz Cortada. Según Teófanes, «Justiniano no deseaba dañar a León abiertamente, aunque comenzó a sentir ira hacia él».[21] En el año 710 envió al espatario a una misión diplomática en Alania y Lázica para fraguar una alianza contra el califato omeya. Los árabes habían extendido su dominio al sur del Cáucaso, sobre Iberia y Abjasia, además de Lázica, la actual Georgia, un territorio de la costa oriental del mar Negro. Justiniano II entregó dinero a León para que apoyara a los alanos, que vivían al norte de la cordillera bajo la autoridad del jaganato jázaro, en su disputa contra los abjasos del sur bajo dominio musulmán. León navegó hasta Lázica, guardó el dinero en el puerto de Fasis y, cruzando el Cáucaso, llegó hasta Alania. El emperador romano, deseoso de deshacerse de él, ordeno a un emisario que le trajera el dinero que había dejado en Fasis.

Los alanos «recibieron al espatario con todos los honores, escucharon sus planes y conquistaron Abjasia». Sin embargo, los abjasos les informaron de que León les había ofrecido un dinero que ya no poseía y les ofrecieron seis mil *nomismata* por él.[22] El caudillo alano informó a León y decidieron fingir que se lo entregaban. Cuando la embajada abjasa atravesaba los pasos de montaña con León maniatado, los alanos les atacaron por la retaguardia y lo liberaron. Poco después, un contingente de romanos y armenios invadió Lázica, pero tuvo que retirarse ante la llegada de los árabes y dejar doscientos hombres atrás. León, al mando de cincuenta alanos, atravesó los montes del Cáucaso con raquetas de nieve, creía que pronto se reuniría con un ejército, pero descubrió que los soldados eran la fracción de uno que se había retirado. Con esta improvisada hueste tomó la fortaleza de Sideron, que les cerraba el paso. En Lázica acogieron a León y tanto él como sus hombres pudieron embarcar hacia Constantinopla. Tras

semejante aventura, el espatario logró sobrevivir en la corte hasta que Anastasio II le nombró estratego del *thema* Anatólico.

León era el mejor líder imaginable para defender la capital romana. Mostraba carisma, experiencia militar y diplomática ante situaciones adversas, conocía bien a su enemigo, factores que resultaron determinantes. Y en semejante desafío, su adversario era Maslama, hijo del gran califa ‘Abd al-Malik ibn Marwān y medio hermano de los califas al-Walīd I, Sulaymān, Yazīd II y Hishām. A pesar de su enorme valía militar, al ser hijo de una concubina, Maslama quedó excluido de la línea de sucesión. Como *hajīn*, hijo de una esclava no árabe, solo pudo ser reconocido como hijo legítimo si demostraba su valía mediante hazañas militares.[23] Las breves menciones en las crónicas nos hablan de un general capaz, siempre leal a su linaje, con un carácter fuerte y una voluntad inquebrantable. Dados sus éxitos bélicos, se había convertido en el valí de Armenia y el Azerbaiyán iraní, lo cual se sumaba al cargo de gobernador del *ŷund* de Qinnasrin en Siria, que ya ocupaba. El mando conjunto de estas provincias le había otorgado el control de la frontera del califato con los jázaros y el Imperio romano. Desde esta posición, organizó varias campañas contra la Romania en las que devastó Galacia y saqueó Amasya, para tomar Melitene en 714 y apoderarse de los pasos centrales de los montes Tauro.

La gran ofensiva contra Constantinopla comenzó el verano de 716, cuando un colosal ejército musulmán cruzó los montes Tauro y se adentró en Capadocia. La vanguardia de esta fuerza, liderada por Sulaymān ibn Mu’ad, se internó en Asia Menor a través de las Puertas Cilicias y tomó la estratégica fortaleza de Loulon. Mientras tanto, una flota dirigida por ‘Umar ibn Hubayra al-Fazārī recorría la costa y el propio Maslama marchaba con el grueso del ejército y los bagajes tras Sulaymān. Según Teófanes, la escuadra omeya estaba compuesta por mil ochocientas naves y el ejército por ciento veinte mil *muqātila*; solo el tren de bagaje contaba con doce mil hombres, seis mil camellos y seis mil asnos. Aun tratándose de unas cifras exageradas, este colosal contingente avanzó por el *thema* Anatólico sin hallar resistencia. La avanzada de Sulaymān llegó a Amorion, una fundación de época helenística que había cobrado importancia en la

Tardoantigüedad. Junto con Ancyra, constituía la mayor ciudad de Anatolia, las formidables murallas construidas por el emperador Zenón en el siglo V y su ubicación estratégica, en el centro de Asia Menor, le permitía dominar la ruta hacia Constantinopla y, por tanto, había padecido sucesivos ataques árabes, hasta ser recuperada por los romanos que la convirtieron en la capital del *thema* Anatólico. Salvo un puñado de ciudades, como Constantinopla, Nicea o Tesalónica, las grandes urbes romanas de época clásica se habían convertido en modestos núcleos amurallados con ciudadelas o *kastron*. En su parte más septentrional, Amorion contaba con una fortaleza de este tipo, sobre una colina artificial y, a sus pies, una gran muralla con cuarenta y cuatro torres defendía un conglomerado urbano de cuarenta hectáreas.

Ante el caos de una inminente guerra civil, Amorion había quedado indefensa y no contaba con guarnición. A pesar de ser la capital de un *thema* cuyo estratego respaldaba a Anastasio II, se había declarado leal a Teodosio III y había cerrado las puertas a León. La vanguardia de Sulaymān se presentó ante sus murallas y exigió que reconocieran a León como emperador, algo a lo que accedieron sin abrirle las puertas. El plan de Maslama consistía en alentar una guerra civil entre el estratego anatólico y Teodosio III. Si el intento de León de reclamar el trono imperial fracasaba, habría debilitado al imperio; si el estratego anatólico tenía éxito, no tendría más remedio que convertirse en un monarca títere. El historiador Teófanes asegura que Sulaymān envió una carta a León: «Sabemos que el Imperio romano es tuyo por derecho. Reúnete con nosotros y discutiremos los términos de paz».[24] El estratego marchó con trescientos jinetes hasta Amorion, acampó a media milla del contingente árabe. Se reunieron a lo largo de tres días, discutieron los términos del acuerdo de paz y el repliegue árabe de Amorion. Mientras tanto, León logró entrar en la ciudad asediada y se ganó la voluntad de los amorienses, ya que, según el *Kitab al-‘Uyun*, desconfiaban de él, al considerarlo «un árabe nabateo».[25] Haciendo gala de su persuasión, León había logrado recuperar el control de la capital anatólica.

El estratego trataba de ganar tiempo para que los dos ejércitos árabes atravesaran la provincia cuanto antes. Sabía que Sulaymān quería apresarlo, tuvo que eludir una emboscada a su campamento y, fingiendo marcharse de caza, se alejó unas diez millas. La situación de Sulaymān se volvía insostenible, los víveres se agotaban, debía abastecerse sobre el terreno a cosa de los lugareños y su ejército estaba a punto de rebelarse: «¿Por qué estamos asediando unas murallas en lugar de saqueando?».[26] Sulaymān se vio obligado a levantar el sitio y proseguir su marcha hacia occidente, León envió ochocientos soldados a Amorion e hizo que las mujeres y los niños abandonaran la ciudad. Cuando Maslama se adentró en su *thema* con el grueso del ejército árabe, el estratego le envió una misiva: «Quería reunirme contigo, pero Sulaymān trató de capturarme. Ahora temo hacerlo». Según Teófanes, el general árabe se mostró «angustiado y furioso» al saber que León había logrado introducir una guarnición en Amorion. Se hallaba muy cerca de Masalaion, en cinco días habría atravesado el *thema* anatólico. León decidió ganar tiempo exigiendo salvoconducto para sus hombres y otras triquiñuelas. El colosal ejército de Maslama no podía mantenerse en un mismo lugar durante mucho tiempo, de modo que, a pesar de sus sospechas, dejó atrás el *thema* anatólico y recorrió la costa del Egeo. A su paso, saqueó Sardis y Pérgamo, cuya aterrada población engrosó los mercados de esclavos del califato. El *thema* tracesiano constituía, junto con la tracia europea y el litoral asiático de la Propóntide, las regiones más pobladas del menguado imperio. Mientras tanto, la flota de ‘Umar invernaba en Cilicia y el califa Sulaymān aguardaba en Dabiq con un cuerpo de reserva para reunirse con el enorme contingente que marchaba hacia Constantinopla. En caso de que Maslama tuviera éxito, el califa entraría victorioso en la capital romana; de no ser así, sus refuerzos contribuirían de forma decisiva a la victoria. Pero Sulaymān murió el 24 de septiembre de 717. Antes de fallecer, consultó a sus asesores y el califato recayó sobre su primo y consejero ‘Umar ibn ‘Abd al-Azīz.

León había marchado con su ejército a Nicomedia y se enfrentó a una hueste que Teodosio III envió contra él y mandada por su hijo. A principios del siglo VIII, las *Scholae Palatinae*, la antigua guardia personal de los

emperadores, poseían una función puramente ceremonial. Como escolta imperial, su lugar había sido ocupado por los *excubitores*, que estaban mandados por un *komēs* que solía ser el heredero imperial o alguien muy próximo al emperador. Es probable que el joven Teodosio acudiera a Nicomedia con esta unidad junto con tropas acantonadas en la capital. León logró derrotarlo, le hizo prisionero a él y a su séquito, marchó a Crisópolis y, en lugar de someterla mediante un asedio, negoció con el patriarca y el Senado constantinopolitano. Nadie debió de albergar dudas acerca de quién de los dos hombres que se disputaban el trono estaba más cualificado para defender a un imperio deshecho ante la amenaza islámica. Teodosio III abdicó y se retiró a un monasterio el 25 de marzo de 717, el mismo día que León III cruzaba las murallas teodosianas por la Puerta Dorada para ser coronado en Santa Sofía.

La *Crónica de 1234* describe la alegría de Maslama al conocer la noticia, pues suponía que León cumpliría con la promesa de entregarle Constantinopla.[27] El nuevo emperador alimentó tales ilusiones mediante la correspondencia que ambos mantenían, al tiempo que reforzaba las murallas de la ciudad y la abastecía con víveres, preparaba la flota y alcanzaba un acuerdo con el jan de los búlgaros. Con el inicio de la temporada estival, Maslama reanudó su avance hacia la capital del Imperio romano. En junio llegó a Abidos y cruzó el estrecho de los Dardanelos por la misma ruta que había seguido el ejército de Jerjes en 480 a. C. Una vez en suelo europeo, Maslama sufrió un ataque nocturno búlgaro cuando se hallaba en la retaguardia con cuatro mil jinetes, los aliados de León aniquilaron a su unidad de caballería y él mismo salvó la vida de milagro.

Como tantos otros nómadas de las estepas, los búlgaros combatían a caballo. La comitiva de los caudillos estaba formada por una caballería acorazada de tipo ávaro y las levas servían para engrosar sus contingentes con jinetes de armamento ligero y arcos. Las tribus búlgaras se unían mediante alianzas matrimoniales, vínculos de parentesco y regalos diplomáticos; los pueblos eslavos sometidos les permitían contar con una infantería mal pertrechada. Preferían las estratagemas, retiradas fingidas y emboscadas antes que las batallas a campo abierto. Incluso combatían de

noche, de ellos se decía que «podían ver en la oscuridad como murciélagos». Todo esto fue algo que Maslama descubrió aquella misma noche. Desde nuestra perspectiva actual, resulta fácil intuir que el oro romano se hallaba detrás de aquel asalto. Es posible que los búlgaros prefirieran como vecino a un mermado Imperio bizantino que un califato islámico en perenne expansión. Sea como fuere, en ese momento, Maslama no sospechó que León le estuviera embaucando y, según la *Crónica de 1234*, a partir de entonces los árabes llegaron a temer más a los búlgaros que a los romanos.[28]

El 15 de agosto de 717 el ejército de Maslama se presentó ante las murallas teodosianas. El general árabe montó su cuartel en el barrio de Hebdomon, a solo siete millas del foro de Constantinopla, en el palacio de verano de los emperadores. Maslama ordenó construir unas colosales obras de circunvalación para aislar a la ciudad, un foso y un muro de piedra. Para proteger su retaguardia de los asaltos romanos y búlgaros creó otra línea de contravalación en la que ubicó a veinte mil hombres para proteger la retaguardia. El *pueblo bárbaro* del que, ochenta años antes, se decía que incluso un débil muro de barro bastaba para detener sus embestidas, se disponía a asediar la mayor ciudad del orbe, asentada sobre una península del Bósforo. Una triple línea defensiva de seis kilómetros cerraba el istmo, formada por tres murallas de piedra y ladrillo precedidas de un foso con agua; la más interior superaba los nueve metros de altura y contaba con noventa y seis torres de dieciocho metros. Las murallas marítimas de catorce kilómetros, con una construcción similar, protegían los cinco puertos y el trazado del Mármara había sido reforzado poco antes por Anastasio II en previsión del asalto árabe. Al norte de la ciudad, cerrando el Cuerno de Oro, el estuario que servía de fondeadero, por primera vez en la historia bizantina se había fijado una enorme cadena de setecientos cincuentra metros de longitud. Tras esta defensa, la escuadra bizantina aguardaba, formada por *dromōnes*, una variante de la *liburna* romana, más veloz y maniobrable, que contaba con cincuenta remos, empleaba vela latina y, en lugar de un ariete en la línea de flotación, poseía un espolón sobre el agua.

Illustration

Figura 99: Miniatura del *Skylitzes Matritensis* que muestra el fuego griego en acción. Este manuscrito ilustrado de la *Synopsis* de Juan Escilitzes fue elaborado en Sicilia en el siglo XII. (Biblioteca Nacional de España [Cod. Vitr. 26-2]).

Ante un asedio, el talón de Aquiles de Constantinopla seguía siendo el suministro de agua. La ciudad contaba con dos acueductos que la traían de manantiales situados a ciento veinte kilómetros; el construido por Valente había sido dañado durante el asedio ávaro de 626 y no fue reparado hasta un siglo y medio después. El otro acueducto podía ser fácilmente bloqueado y, para beber, la población dependía de más de doscientas enormes cisternas subterráneas que almacenaban el agua de lluvia. Antes de la peste de Justiniano, se estima que la ciudad pudo tener medio millón de habitantes, aunque, en ese momento, no debía de superar los setenta mil. Los romanos llevaban años preparándose para el asedio y, sin duda, contaban con enormes reservas de grano y otros alimentos.

El 1 de septiembre de 717, una flota de mil ochocientos cargueros armados y naves de guerra al mando de Sulaymān se adentró en el mar de Mármara. El adversario del *dromōn* era el *shalandī*. A pesar de surgir de la misma tradición naval que el *dromōn*, el diseño del *shalandī* varió por la tendencia árabe de contar con un elevado contingente de «infantería de marina», al igual que otras potencias del mundo antiguo con escasa tradición naval. Como la Roma del siglo III a. C., cuyas trirremes con legionarios empleaban una pasarela llamada *corvus* para abordar las naves de Cartago. De modo similar, los *shalandiyyāt* contaban con una borda más alta que su contrapartida romana para asaltar las naves enemigas desde una posición elevada.[29]

León no quiso salir al encuentro de la escuadra árabe, que permaneció fondeada en Hebdomon en espera del viento sur para levar anclas. La prosperidad de la antigua Troya en la remota Edad del Bronce residía en su estratégica situación en el estrecho que une el mar Negro con el Egeo a través del Mármara. Las fuertes corrientes marinas fluyen de norte a sur, a causa de la diferencia de salinidad y temperatura de ambos mares, lo que impide la navegación hacia el mar Negro. Los vientos dominantes son los

etesios, que soplan en esa misma dirección desde mediados de mayo hasta septiembre; resultan los más comunes en verano y, por tanto, durante la época del comercio y las campañas militares. Las naves a vela debían aguardar en aquel estrecho a que soplasen los vientos del sur: la navegación por el Bósforo resulta complicada incluso en la actualidad –el estrecho posee una longitud de treinta kilómetros y cada una de sus siete curvas tiene una corriente distinta–. Cuando al fin sopló el ansiado viento, Maslama ordenó que una parte de las naves se dirigiera hacia los puertos en la costa asiática situados ante Constantinopla. Otra escuadra más numerosa navegó ante Constantinopla para adentrarse en el Bósforo con destino a Kleidion, para cortar la comunicación de la ciudad con el mar Negro y confinar a la flota imperial en el Cuerno de Oro e impedir así que los asediados recibieran víveres. Cuando esta escuadra árabe se adentraba lentamente en el turbulento Bósforo, el viento amainó. León hizo bajar la cadena que cerraba el Cuerno de Oro y envió una escuadra de *dromōnes* contra la retaguardia enemiga.

Se decía que el fuego griego había sido inventado por un sirio llamado Calínico. El uso de líquidos inflamables no suponía una novedad con respecto al mundo antiguo, la diferencia del invento de Calínico residía en un dispositivo que lanzaba un chorro de fluido que ardía incluso en la superficie del mar, una ventaja decisiva en el primer asedio árabe a Constantinopla. A partir de entonces, la fórmula del fuego marino se convirtió en secreto de Estado. Algunos investigadores han supuesto que estaba formado por salitre y cal viva mezclados con nafta; parece indudable que la base del compuesto era este último componente, que los romanos orientales extraían del Cáucaso. El fluido se lanzaba mediante un dispositivo llamado *siphōn* y es posible que se almacenara en un tanque metálico, calentado por un brasero hasta alcanzar la temperatura de ebullición. Unos operarios accionaban dos cilindros, cada uno provisto de un émbolo, que convergían en una cámara con válvulas que se abrían y cerraban de forma alterna para dar continuidad a la subida del líquido inflamable. El engrudo era escupido por un tubo metálico situado en la proa de la nave, provisto de una lámpara de aceite que lo prendía fuego al salir.

Los experimentos prueban que la llama obtenida podría alcanzar casi quince metros y arder incluso en el agua.[30]

El resultado en la flota de Maslama fue devastador. Varias naves en llamas chocaron contra los acantilados, otras acabaron en el fondo del mar, el resto fueron arrastradas por la corriente hasta el archipiélago de los Príncipes, a quince kilómetros de Constantinopla. Si bien esta acción tuvo un alcance limitado –los árabes solo perdieron veinte cargueros con dos mil hombres–, el efecto moral, tanto para sitiadores como sitiados, resultó formidable. A partir de entonces, los árabes se mostraron tan amedrentados que ni siquiera aceptaban el desafío cada vez que León ordenaba bajar la cadena del Cuerno de Oro. Los romanos no se limitaron a aguardar tras las murallas, acometían continuas salidas por tierra y mar, a modo de retiradas fingidas, para que los árabes los persiguieran hasta situarse al alcance de su artillería y del fuego griego. En ocasiones, apresaron varias naves musulmanas con garfios, para arrastrarlas hacia el Cuerno de Oro, ante la pasividad del resto de la flota islámica, que no se atrevía a adentrarse en aguas tan angostas por miedo al fuego marino.

Pese a todo, Constantinopla se hallaba aislada por tierra y por mar. En la moral de la población residía la clave de la victoria y, según el *Kitab al-‘Uyun*, Maslama contactó con los partidarios de Anastasio II. Algunos funcionarios palatinos se mostraban hostiles hacia León III, los árabes capturaron a un criminal huido de la ciudad y le proclamaron emperador.[31] Ante semejante maniobra, León envió emisarios a Maslama para solicitar el cese de hostilidades y le expuso que la enorme cantidad de víveres que había almacenado evidenciaba, a ojos de los asediados, que estaba resignado a soportar un largo sitio, lo cual acrecentaba la moral de la población. No obstante, si Maslama destruía sus reservas de grano, «los romanos perderían toda esperanza y podrás tomar la ciudad sin apenas complicaciones». Aunque parezca increíble, tanto las fuentes árabes como las griegas aseguran que Maslama siguió el consejo: ordenó a sus hombres que incendiaran los graneros e incluso que entregaran una parte del grano a los sitiados, para que pudieran apreciar sus buenas intenciones.[32]

Una vez cumplida su parte, Maslama envió emisarios, entre los que se encontraba Sulaymān, para negociar los términos de la rendición. Pero, esta vez, se encontraron ante el verdadero León III: «¿Creéis que os entregaré todo lo que los emperadores han logrado en el pasado? Si lo hiciera, no tendría ni inteligencia ni religión». Entonces les recordó que el fiel de la balanza había cambiado de lado: «Os he dejado sin provisiones, pues las ha quemado según mis órdenes, y dentro de poco pereceréis; no hallaréis ningún auxilio y no tenéis nadie a quien pedir ayuda». Si Maslama deseaba abandonar el asedio y regresar a Siria, León le concedería un pasaje libre a través del territorio romano, «pero si no está dispuesto a hacerlo, entonces se encontrará con una guerra real, muy distinta a la que había librado hasta ahora». Cuando la embajada regresó con semejante mensaje dirigido a Maslama, «su ira fue extrema y cayó derrotado por la tristeza y un gran dolor». Las sospechas recayeron de inmediato sobre Sulaymān, quien, preparándose para lo peor, «sacó de su anillo una piedra que tenía veneno, la chupó y murió en el acto».[33]

Aquel fue un invierno excepcionalmente duro. El campamento omeya resultó azotado por un gélido viento norteño, con aguanieve y granizo y la nieve cubrió el suelo durante cien días. El ejército árabe, alojado en tiendas de campaña, tuvo que construir cabañas improvisadas y, cuando se les acabó la leña, excavaron cuevas en los terraplenes. Los romanos pasaron a la ofensiva, emprendían salidas al amparo de la niebla y las tormentas de nieve. Al-Tabarī afirma que ninguno de los *muqātila* se atrevía a abandonar el campamento solo; tuvieron que alimentarse con las bestias de carga, pieles, cortezas y raíces de árboles, «cualquier cosa excepto polvo». Los soldados arrancaban las cubiertas de las naves para masticar la madera; con el hambre llegaron las enfermedades y miles fallecieron por las epidemias. Al no poder excavar en el suelo helado, los cadáveres se arrojaban al mar. Expuestos a los elementos, los barcos musulmanes comenzaron a deteriorarse y los restos se emplearon para alimentar las hogueras. La moral del ejército omeya se desmoronó. Ante la falta de noticias, el nuevo califa ‘Umar II envió un emisario con instrucciones de no regresar hasta obtener un informe fiable acerca de la situación en Constantinopla. Maslama le

entregó una carta repleta de mentiras: «El ejército se halla en perfectas condiciones y la ciudad está a punto de caer».[34] Una vez en Damasco, el heraldo informó al califa de la magnitud del desastre. Con la llegada de la primavera, la situación empezó a mejorar, los árabes pudieron cosechar lo sembrado el año anterior y, con los pasos de montaña abiertos y la navegación segura, recibieron refuerzos por tierra y mar. Desde Alejandría fue enviada una flota de cuatrocientas naves, tanto de buques de guerra como de transporte; poco después, llegaron trescientos sesenta barcos de Túnez y un contingente de refuerzo al mando de Mardasan atravesaba las Puertas Cilicias.

Los dos almirantes árabes habían sido advertidos de los peligros del fuego griego y navegaron hacia Constantinopla por el sudeste, siguiendo la costa bitinia, para evitar las patrullas romanas. Fondearon en cuatro puertos del litoral asiático del Mármara, muy próximos a la capital romana. Las tripulaciones, formadas por cristianos egipcios reclutados a la fuerza, decidieron desertar, tomaron los botes auxiliares para huir a Constantinopla de noche e informaron a León de la situación de las dos flotas árabes. Las tripulaciones califales estaban formadas por remeros y marinos de los pueblos sometidos, además de soldados árabes que actuaban como infantería de marina. Hacia esta época, los papiros de Afrodito confirman que el reclutamiento de la marinería se llevaba a cabo entre la población humilde de las aldeas egipcias, al tiempo que los terratenientes estaban obligados a aportar reclutas entre sus siervos, o a entregar dinero para pagar a unos sustitutos. Esta medida coexistía con otro fenómeno atestiguado en los papiros: el abandono de la población copta de sus tierras y aldeas para eludir una tributación cada vez más opresiva, lo que forzó a los emires a restringir la movilidad a la población y perseguir a los fugitivos.[35] No resulta sorprendente que la flota egipcia desertara en masa la primavera de 718, sin duda, tras reducir a los efectivos árabes que iban a bordo. Al saber de la noticia, el emperador León «preparó sifones de fuego y los puso a bordo de buques de guerra y barcos de dos cubiertas» que partieron de inmediato. La escuadra imperial saqueó las naves omeyas antes de incendiarlas y regresar victoriosa a la capital.

Esta acción dejó a Maslama virtualmente sin flota, ya que los barcos del año anterior estaban seriamente dañados. Por si fuera poco, León envió hombres a la otra orilla del Bósforo, para reunirse con el *thema* opsicio y emboscar con éxito a los refuerzos de Mardasan en la calzada de Nicea con Nicomedia. A partir de entonces, Constantinopla dejó de estar aislada por vía terrestre y marítima, gracias a lo cual empezó a recibir suministros. Los sitiadores se habían convertido en sitiados, el hambre y las privaciones regresaron. Obligados a devorar los cadáveres de sus compañeros e incluso sus propias heces, se produjo una epidemia entre los *muqātila* que mermó aún más las fuerzas. Los suministros enviados por ʻUmar llegaron acompañados de una orden para abandonar el asedio cuanto antes dirigida a Maslama. El obstinado general solicitó unos días más para tomar la ciudad y el emisario le contestó: «No, por Alá, ni una sola hora más».[36]

Los *muqātila* levantaron el sitio a Contantinopla el 15 de agosto de 718, la fiesta de la Madre de Dios, según el calendario ortodoxo; y el 13 *muharram*, el primer mes del año 100 de la era islámica. El primer siglo de la Hégira se había cumplido sin que hubieran conquistado la Nueva Roma. Aunque León permitió a Maslama retirarse, el ejército árabe continuó saqueando a su paso. Justo antes de cruzar los Dardanelos, los búlgaros los atacaron y les causaron veintidós mil bajas y, en su marcha por Anatolia, fueron acosados por los *themata*. Una vez que dejaron atrás los montes Tauro, ʻUmar II les envió refuerzos con caballos y mulas. En su itinerario marítimo, la maltrecha flota árabe fue dispersada por una tormenta en el Mármara y sufrieron una tempestad aún mayor en el Egeo, que destruyó todas las naves, salvo diez que fueron capturadas por los romanos. De dos mil quinientos barcos movilizados por los árabes, solo cinco regresaron a sus puertos de origen. Dada la coincidencia con la festividad de la Virgen, los romanos «se dieron cuenta de que Dios y su Santísima Madre Inmaculada vigilaban esta ciudad y el Imperio de los cristianos».[37]

Las principales fuentes que nos permiten conocer los hechos son Teófanes y Nicéforo de Constantinopla, pues las crónicas árabes, como el *Kitab al-ʻUyun* de Agapio o la *Historia* de al-Tabarī, resultan de escasa utilidad.[38] Su breve relato del asedio supone un simple zurcido de *ajbār* que

incluye sueños proféticos y anécdotas moralizadoras que nos hablan de la conveniencia de no tomar decisiones importantes antes de la siesta. Presentan confusiones cronológicas, como obviar la campaña de Maslama por Asia Menor y trasladar los hechos de Amorion a Constantinopla. A partir de estos relatos, algunas fuentes árabes tardías, como al-Muqqadasi, presentan la campaña como un triunfo del islam en el que León se vio forzado a construir una mezquita en el palacio imperial y a rendir pleitesía a Maslama, el cual habría declarado: «Entré en esta ciudad sabiendo que es la capital de la Cristiandad y su gloria; mi único propósito es defender el Islam y humillar la incredulidad».[39] La realidad fue muy distinta y la mayoría de especialistas incluye este fallido asedio entre las batallas más decisivas de la historia.

El califato había sufrido un duro revés, que se había cebado en especial con el ejército sirio, cuyas consecuencias se hicieron notar incluso en Spania. Esta monumental derrota hizo que el califa ‘Umar II decidiera abandonar los territorios recién conquistados en Cilicia, Transoxiana y al-Ándalus.

EL CALIFA ‘UMAR II

La ascensión de ‘Umar ibn ‘Abd al-Azīz a la dignidad califal en septiembre de 717 produjo un giro radical en la política del califato. No solo en su expansión militar, sino también en la administración territorial y en la situación legal tanto de dimmíes como de maulas. Las fuentes no mencionan los motivos concretos de la designación, aunque supuso el recrudecimiento de un conflicto latente en la corte califal entre «palomas y halcones». Una facción, de la que había formado parte el poderoso al-Hajjāj, virrey iraquí y consejero de los califas ‘Abd al-Malik y Walīd I, había apostado por una política abiertamente expansionista y el estricto monopolio árabe sobre la comunidad islámica. La segunda facción habría defendido la estabilización de las fronteras y la integración de los maulas o neoconversos dentro el Estado islámico. En su día, M. A. Shaban[40] relacionó esta disputa con la rivalidad entre qaysíes y yemeníes, aunque

tales conflictos entre grupos tribales más bien obedecían a la designación de los cargos militares y el gobierno de las provincias, junto con los privilegios y beneficios económicos que estos otorgaban. Es posible que, en algún momento, ambos conflictos se yuxtapusieran, aunque está fuera de duda que ‘Umar II defendió una política de consolidación territorial e integración de los neoconversos, mientras que Maslama parece claramente vinculado a la facción «belicista». El fallido asedio de Constantinopla había mermado las arcas del Tesoro y, a la creciente dispersión de las tropas del núcleo sirio, se sumaban los onerosos gastos militares en un número cada vez mayor de escenarios. Los triunfos militares ya no aportaban un botín tan cuantioso como antaño y, para hacer frente a esta crisis financiera, ‘Umar trató de limitar el número de campañas y suprimir los estipendios a los príncipes omeyas. A nivel territorial, quiso centralizar el gobierno y suprimió las superprovincias gobernadas por emires, al tiempo que repartió los cargos de valíes entre figuras de probada honradez.

Muchas expediciones militares respondían a las ambiciones personales de los gobernadores provinciales, la situación de los maulas resultaba cada vez más penosa. Cuando el nuevo gobernador del Jorasán, al-Jarrāh ibn ‘Abdallāh, envió una delegación a Damasco, un maula «virtuoso en materia de religión» informó en privado al califa ‘Umar de la existencia de veinte mil maulas que participaban en las campañas militares sin recibir ningún estipendio o asignación, así como un número similar de conversos que aún pagaban la *ŷizya*. ‘Umar envió una carga a al-Jarrāh en la que declaraba que «quien ore contigo en la dirección de la quibla será liberado del impuesto de capitación».[41]

‘Umar II ha pasado a la historia como un gobernante preocupado por cumplir las normas religiosas y expandir la fe islámica. Una tradición asegura que, cuando ‘Umar fue interrogado acerca de cuál era el mejor *ŷihād*, respondió que «combatir tus pasiones».[42] Conocemos los edictos que este califa remitió a los valíes de las distintas provincias gracias a varias fuentes.[43] Todas son unánimes en atribuirle las primeras medidas relativas al *ghiyār*, el conjunto de restricciones impuestas a los cristianos y judíos para diferenciarlos de los musulmanes, que cristalizaron en el Pacto de Umar

(*Shurūt Umar*), conformado hacia el año 800: prohibía a los dimmíes el uso de sillas de montar y ciertas prendas de vestir, como el turbante, unido a la obligación de lucir un corte de pelo y un fajín característicos. La *Sīra* o biografía de ‘Umar escrita por Ibn ‘Abd al-Hakam incluye el texto de otros dos edictos. El primero comienza de forma lapidaria: «los *mushrikūn* [politeístas] son impuros, ya que Dios les ha convertido en el ejército de Satán», a causa de ello ordena que sean expulsados de la administración califal. El segundo expone la obligación de recortase el cabello y la prohibición de vestir ciertas prendas de prestigio. Difícilmente la población hispana habría mimetizado esta indumentaria de origen persa e igual de improbable resulta que esas medidas pudieran imponerse en el *Far West* que, por entonces, constituía al-Ándalus.

Las medidas más controvertidas de ‘Umar II consistieron en equiparar el estatus legal de los musulmanes árabes con los maulas o neoconversos, una reforma que conocemos gracias a un rescripto de carácter fiscal reproducido por Ibn ‘Abd al-Hakam.[44] Este decreto equiparaba los derechos legales de los maulas con los arabo-musulmanes y los liberaba del pago de la *ŷizya*, aunque, si eran campesinos, debían abandonar las tierras para alojarse en un *misr* o ciudad-guarnición y servir como *muqātila*. Algunos pasajes resultan un tanto oscuros. En esta época, aún no se había establecido la distinción entre impuesto de capitación, llamado *ŷizya*, del tributo que gravaba la tierra, conocido como *jaray*. Las fuentes posteriores interpretaron que ‘Umar defendía el carácter de la *ŷizya* como impuesto de capitación, no sobre la tierra y que liberó a los neoconversos del pago, para, en su lugar, satisfacer el azaque, menos oneroso, destinado a los musulmanes. Es probable que, en las distintas regiones del califato, coexistieran varios modelos de tributación. Allá donde la *ŷizya* suponía un impuesto personal, podría dejar de pagarse tras la conversión al islam; en caso de que fuera una parte –o incluso la totalidad– del impuesto sobre la tierra, seguiría estando en vigor. Por el contrario, Daniel Clement Dennett considera que, en la mayor parte del imperio, debía de existir un impuesto personal y otro sobre la tierra; el decreto de ‘Umar hacía que la conversión al islam libraba de pagar el primero.[45] En cualesquiera de los dos casos, esta

medida habría supuesto que la islamización redujera los ingresos fiscales, de ahí que, según la tradición, cuando el gobernador de Egipto, Hayyān ibn Surayh, señaló que la supresión de la *ŷizya* podía reducir los ingresos del Estado, ‘Umar le respondiera que «Alá envió a Mahoma a predicar la fe, no a recaudar impuestos».[46]

Estas decisiones no solo obedecían a la piedad religiosa, sino también a la necesidad de integrar a los conversos en el ejército y la administración califal. Los recursos humanos debían de suponer un bien cada vez más escaso en un imperio cada vez más extenso y el descontento de los maulas, sobre todo en regiones donde suponían una parte sustancial de los efectivos, como al-Ándalus, el Magreb o el Jorasán, resultaba un riesgo cada vez más palpable. Los desafíos a los que ‘Umar se enfrentaba, en definitiva, recuerdan a la situación que la República romana atravesaba hacia el siglo I a. C. y los conflictos con sus aliados itálicos que desembocaron la Guerra Social (90-88 a. C.), que trajo como consecuencia la extensión de la ciudadanía romana a todos los habitantes de Italia.

Otra cuestión clave del rescripto de ‘Umar gira en torno al quinto de la tierras de propiedad estatal (*sawāfī*) que incluía las haciendas cedidas a algunos árabes prominentes a cambio de algún servicio al Estado. ‘Umar II consideraba que la enajenación de las tierras del *fay’* para convertirse en haciendas privadas contradecía al Corán y que la práctica contraria dejaba al imán que hacía las cesiones bajo sospecha de corrupción. Por último, y no menos importante, el decreto establecía que las haciendas de los dimmíes no podían ser vendidas a musulmanes, así como que debían restituirse a sus dueños aquellas tomadas de forma ilegítima. Aunque ignoramos la situación exacta de las tierras *‘anwatan* en Spania, la acogida de tales medidas entre la *ahl al-fath*, «las gentes de la conquista», resulta fácil de imaginar. La decisión más inmediata de ‘Umar, la retirada de los soldados al-Ándalus, «por lo aislados que estaban y la vecindad de los enemigos», no tuvo éxito, pues estos adujeron que «había crecido el número de musulmanes y se habían esparcido por sus regiones». En Transoxiana el califa halló una respuesta similar porque los *muqātila* señalaron que carecían de espacio en la ciudad-guarnición de Merv.

En marzo-abril de 719 llegó un nuevo valí a al-Ándalus. Se trataba de al-Samh ibn Mālik al-Jawlānī, una de las figuras «piadosas y honestas» escogidas por el califa ‘Umar. A tales virtudes habría que añadir una férrea lealtad a su persona, unida a la voluntad de imponer unas medidas previsiblemente impopulares. ‘Umar II no era un ingenuo. Al-Samh llegó acompañado de un contingente de tropas considerable que incrementó las disputas por los recursos entre los distintos ejércitos árabes que se habían asentado en al-Ándalus. Al-Samh hizo redactar un censo fiscal que distinguía aquellos territorios sometidos por capitulación y por la fuerza, para, en este último caso, recaudar el quinto que correspondía a la *umma*. El gobernador pudo emplear tales ingresos para remunerar a la hueste que traía consigo y el procedente de Córdoba sirvió para reparar el puente romano. Tal medida, sin duda, respondía a necesidades militares, aunque en consonancia con la política de obras públicas del nuevo califa.

Este cambio de rumbo en el trato a los maulas y a los pueblos sometidos, a los que se restituyeron las propiedades tomadas de forma fraudulenta, debió de tener una gran acogida tanto entre los bereberes como en la población hispana. El anónimo mozárabe (67) no escatima elogios hacia ‘Umar: «Se mostró tan bondadoso y tolerante en el trono, que incluso hoy se le concede un honor y gloria tales que, no solo sus súbditos, sino también los extranjeros, lo elogian más que a todos los príncipes anteriores». Una actitud que contrasta con las fuentes cristianas orientales y evidencia la escasa implantación en Spania de las normas relativas al *ghiyār*.

Una obra histórica asturiana, conocida como *Crónica Profética* (*Albeldense* XVII 3b), sitúa hacia esta época el fin de la conquista de Spania:

> La noticia de que el ya dicho Rodrigo, rey de Spania, había sido vencido y derribado, y de que no se había hallado rastro de él, llegó por todas las ciudades y aldeas de los godos. Y así, tomando las armas, se aprestaron para la guerra, y entre godos y sarracenos se desarrolló fuerte guerra por siete años, mientras conservaban la ciudad de Ubilbila. Pero tras esos siete años circulan embajadores entre ellos, y así llegaron a un pacto firme y al acuerdo inmutable de que desmantelarían todas las ciudades y habitarían en las aldeas y lugares, y que todos los de su gente elegirían de entre ellos mismos unos condes que reunieran los pechos del rey

> entre todos los habitantes de la tierra; y todas las ciudades que ellos vencieron, fueron despojadas de todos sus habitantes, y ellos son siervos adquiridos por medio de las armas.

El valiato de al-Samh se prolongó entre los años 718 y 721. Las medidas del rescripto de ‘Umar, la creación de un censo que registrara las tierras del *fay’* y la restitución de los bienes tomados en contra de las leyes de guerra pudieron ir acompañadas de una política de acuerdos con las élites locales, una normalización que pudo servir como hito final para la conquista del reino visigodo. Este pasaje de la crónica asturiana, de posible influjo mozárabe, afirma que el estatus legal de las comunidades sometidas por *sulhan* pagarían la *ŷizya* a través de la figura del *qumis* o conde, mientras que los «siervos adquiridos por medio de las armas» (*serui armis conquisiti*), que habitaban las ciudades *‘anwatan*, se hallarían privados de derechos.[47] Las zonas rurales, donde residían las bases de poder de la aristocracia fundiaria, se convirtieron en focos de resistencia. Con el paso del tiempo, esta nobleza pactó con los conquistadores y, tras convertirse al islam, se les llamó muladíes (*muwalladūn*).

Los acuerdos y pactos alcanzados por al-Samh podrían reflejarse en los sellos de plomo. Un grupo de cinco sellos presenta la leyenda *bismi Allāh / sulh / ‘Abd Allāh / Ibn Mālik*, con el significado «en el nombre de Dios / pacto de paz de / ‘Abd Allāh / Ibn Mālik», en referencia a al-Samh. Esta constancia física de *sulh* o pacto de capitulación contrasta con los seis sellos de plomo del valí anterior con la inscripción «ordena al-Hurr / el reparto de / al-Ándalus», que parece relacionada con la distribución del botín de guerra.[48]

CONQUISTAS VIOLENTAS Y PACTOS DE CAPITULACIÓN

En 2006, Eduardo Manzano presentó la conquista islámica de Spania como una mezcla de acciones violentas y pactos de capitulación, para lo cual empleó como paradigmas los yacimientos del Tolmo de Minateda (Albacete), que apenas presenta cambios a lo largo del siglo VIII; y El Bovalar (Lérida), que muestra un nivel de destrucción hacia esta época poco antes de quedar deshabitado: «De la misma forma que la arqueología

muestra continuidades y fuertes rupturas en el momento de la conquista, las fuentes árabes y latinas dan una visión en la que también se conjuga la idea de pactos y de enfrentamientos encarnizados después de la derrota de Rodrigo».[49] Con el beneficio que nos otorgan quince años de avances arqueológicos, hoy podemos confirmar y ampliar dicha tesis.

El Tolmo de Minateda ha sido estudiado por Sonia Gutiérrez Lloret.[50] Se trata de la ciudad visigoda de Eio, situada sobre una meseta en la comarca albaceteña de Hellín-Tobarra. Al sur del yacimiento existe un *castellum* relacionado con su refundación urbana hacia finales del siglo VI, ya que Eio suponía un enclave estratégico en la calzada que unía la *urbs regia* de Toledo con Cartagena, la capital de la provincia bizantina de Spania. Su condición de sede episcopal parece asociada a la construcción de un área monumental de carácter religioso en la parte alta del cerro. En torno a Eio, cabeza administrativa de la región, en el siglo VII surgió una red de aldeas emplazadas en colinas, cerca de arroyos o manantiales. La conquista islámica no produjo ninguna disrupción arqueológica. El pacto de capitulación entre Teodomiro y ʻAbd al-Azīz, que menciona a esta ciudad como Iyyuh, propició un periodo de cierta autonomía hasta el asentamiento de los yundíes en la cora de Tudmīr hacia el año 743-744. A partir de entonces, estos contingentes de origen egipcio ocuparon diversos enclaves de la comarca y se encargaron de la recaudación de tributos. Las peculiares características de este yacimiento, casi deshabitado antes del siglo VII y abandonado después del IX, aportan una excepcional visión diacrónica acerca de la transformación de esta *civitas* visigoda en una *madīna* islámica. Tal vez la más significativa sea la conversión de la basílica y el *palatium* visigodos en un barrio residencial y artesanal de época islámica, una remodelación funcional que evidencia una profunda ruptura simbólica y social entre los siglos VII y IX. A principios del VIII se inicia un proceso de desacralización que culmina con la desaparición de ambos edificios, asociada a la reutilización y expolio de los materiales constructivos, que fueron empleados en el barrio emiral asentado sobre sus ruinas. Los materiales cerámicos constatan un paulatino proceso de islamización asociado a la introducción de nuevas costumbres sociales. El Tolmo de

Minateda no presenta, en su estratigrafía, hiatos o rupturas asociados a la conquista islámica, aunque aporta una amplia perspectiva de profundo cambio social.

Otro estudio significativo es el realizado por Juan Ramón Sánchez Viciana y Maryell Bertrand en la Hoya de Guadix (Granada),[51] una comarca muy bien definida y formada por las cuencas de los ríos Fardes y Guadix. A partir del siglo IV se produjo el abandono de las villas bajoimperiales en torno a la ciudad de Acci, un fenómeno paralelo al surgimiento de asentamientos fortificados en altura. Las *villae* que sobrevivieron al colapso del imperio parece que se dotaron de defensas y, en torno a ellas, surgió una red de granjas y aldeas que estos investigadores identifican con tenencias del campesinado dependiente de los *possesores*. En las faldas de la sierra aparecen asentamientos vinculados con la actividad minera. Entre los siglos V y VIII, la Hoya de Guadix presenta evidencias de una extensa ocupación y de una economía productiva relativamente próspera que incluía cultivos de regadío, una intensa actividad ganadera y diversas manufacturas, como talleres metalúrgicos y alfares, cuyos productos debían de exportarse fuera de la comarca. La conquista islámica produjo unos «efectos traumáticos», traducidos en el súbito despoblamiento de un gran número de enclaves. Los antiguos *fundi* romanos, que habían sobrevivido en torno a Acci, desparecieron a principios del siglo VIII, junto con los poblados subsidiarios, incluidas las explotaciones mineras. En opinión de Sánchez Viciana y Bertrand, los conquistadores arabo-musulmanes se instalaron en torno a la ciudad de Acci, a la que renombraron Ash, al tiempo que los nativos abandonaban los poblados de época visigoda para ocupar un buen número de enclaves elevados, muchos con fortificaciones de época prerromana. Parece que los yemeníes se instalaron en las entradas a los principales valles y, más a largo plazo, se produjo la concentración de gran parte de la población dispersa en un arrabal artesanal a dos kilómetros de la ciudad.

Alfonso Vigil-Escalera ha analizado minuciosamente sesenta asentamientos de época Tardoantigua de la Comunidad de Madrid.[52] Aunque durante el Bajo Imperio se produjo una sustancial reducción en el

número de yacimientos, a partir de finales del siglo V y principios del VI se produjo en toda la región la eclosión de una densa red de poblamiento rural. A partir de entonces, y hasta mediados del siglo VIII, en el territorio al sur de la actual ciudad de Madrid, entre los ríos Jarama y Guadarrama, surgió un buen número de granjas y aldeas como Gózquez (San Martín de la Vega), El Pelícano (Arroyomolinos) o Arroyo Culebro (Leganés), donde se descubrió, en uno de los silos, una empuñadura de espada datada en la segunda mitad del siglo VII. La gran mayoría de enclaves fueron abandonados en la primera mitad del siglo VIII, aunque un reducido número (Fuente de la Mora, El Soto, El Pelícano) siguió estando habitado hasta la segunda mitad del IX. La conquista islámica supuso una súbita disrupción en las pautas del poblamiento y, en opinión de Vigil-Escalera, la creación de una red de ciudades y fortalezas por iniciativa del Estado omeya un siglo después tuvo que absorber en sus arrabales –como la Vega Baja de Toledo– a una parte de esta población dispersa. Tal circunstancia debió de facilitar el control fiscal y contribuyó a la política emiral de crear una línea de enclaves fortificados al norte de la capital de la Marca media.

Los estudios de Carlos Tejerizo a veintiséis aldeas tardoantiguas de la cuenca del Duero aportan una perspectiva territorial aún más amplia.[53] La desintegración del Estado romano y las invasiones bárbaras conllevaron importantes transformaciones en este territorio. Las suntuosas villas, como La Olmeda (Pedrosa de la Vega) o Tejada (Quintanilla de la Cueza), propiedades de la próspera aristocracia fundiaria de la que surgió el emperador Teodosio, fueron abandonadas y reocupadas por aldeas a lo largo del siglo V. Las ciudades, como centros de articulación del territorio, entraron en crisis en toda la meseta norte. Asimismo, en torno a los años 525-550, una primera generación de aldeas y castillos surgidos fueron abandonados y se multiplicaron las granjas y las aldeas «de segunda generación», que alcanzaron una prosperidad que se refleja en la mayor capacidad de los silos. A lo largo del siglo VII se produjo la expansión de esta red aldeana, gracias a la ocupación de espacios hasta entonces deshabitados, de forma paralela a la consolidación del Estado visigodo. Sin embargo, este poblamiento sufrió un momento de fuerte fractura en la

primera mitad del siglo VIII, pues prácticamente todos los yacimientos se encuentran abandonados hacia mediados de esta centuria. La población campesina parece que se desplazó a enclaves encastillados, nuevos centros de poder urbano y nuevos hábitats rurales. Estos castillos, como Tejeda o Poza de la Sal, se hallan en la vertiente sur de la cordillera Cantábrica y parecen asociados con la emergencia de poderes locales que más tarde se integraron en el reino asturiano.[54]

Esta fuerte disrupción asociada a la conquista islámica y los conflictos entre árabes y bereberes –la *Crónica Mozárabe* afirma que en 750 tuvo que hacerse un nuevo censo, a causa de la mortandad causada por estos– se manifiesta en otros campos, como la epigrafía. Frente al centenar de inscripciones datadas entre los reinados de Recesvinto (*reg*. 649-672) y Witiza (*reg*. 698-710), desde el año 711 hasta finales del VIII solo se documentan nueve o diez ejemplos epigráficos, todos en el reino asturiano, salvo un ejemplar portugués de Mértola y otro en Córdoba, con una datación indeterminada entre los años 762 y 961.[55] Todos estos datos han de interpretarse con cautela. El siglo VIII se caracteriza, en toda Europa occidental, por unos profundos cambios en las pautas de poblamiento y los sellos de plomo muestran tanto evidencias del pago de la *ŷizya*, asociada a los pactos de capitulación, como repartos del botín de guerra en acciones violentas. En territorios relativamente ricos y urbanizados, donde no se asentaron las tropas arabo-bereberes, la aristocracia fundiaria, provista de séquitos armados, pudo negociar unos tratados que garantizaban su autonomía y *statu quo*, al menos de un modo temporal, como el *dux* Teodomirio. Otras regiones, caracterizadas por una nebulosa de aldeas y granjas con algunos centros de poder laicos y eclesiásticos, dispersos a modo de «manchas de leopardo», debían de resultar muy vulnerables a las incursiones musulmanas. El abandono masivo de las aldeas, así como el éxodo hacia enclaves de altura o núcleos urbanos, no significa que fueran arrasadas, pero sí constata un evidente clima de inseguridad asociado a la conquista islámica.

En la historiografía contemporánea ha existido una marcada tendencia a presentar la conquista musulmana de Spania como un fenómeno netamente

distinto a cualquier otra expansión militar. La concepción de la «Reconquista» como proceso de construcción nacional, unida a las dificultades para integrar al-Ándalus en nuestro imaginario colectivo, sentaron las bases para unos estudios en torno al 711 muy parciales, por decirlo de forma eufemística. Expresiones como «plaga de langostas» o «marea islámica» resultaban comunes, incluso en publicaciones académicas. A partir de los años setenta del siglo pasado surgió una corriente revisionista en relación con los procesos de islamización y arabización de la Península, desde posiciones próximas al materialismo histórico. Aunque esta nueva tendencia ha sido responsable de notables aportaciones al conocimiento en relación con la economía, la fiscalidad y la estructura social andalusí, y ha abierto nuevos campos de estudio como la «arqueología hidráulica», contribuyó a consolidar otro marcado sesgo ideológico basado en la confrontación entre el sistema «feudal» visigodo y el tributario-mercantil andalusí, propio de una sociedad urbana con un fuerte aparato estatal, donde la producción agraria se basaba en alquerías de propiedad comunal, lo que habría fraguado una sociedad estrictamente igualitaria: «No hay, en la sociedad tribal, mecanismos sociales interiores que permitan el surgimiento de una clase dominante que, forzando el incremento de excedentes y su distribución, se instale entre las comunidades campesinas y el Estado».[56] Al-Ándalus se había convertido en una utopía marxista, la conquista islámica en un motor del progreso social y cualquier agente que se opusiera a la implantación del régimen tributario-mercantil era caracterizado como reaccionario. Dentro de esta corriente destaca la obra de Pedro Chalmeta,[57] para quien «no se puede afirmar que España fuera conquistada, sino que habría que hablar de entrega por capitulaciones».[58] Publicó una influyente obra que respalda dicha tesis mediante un listado de pactos entre los conquistadores y las autoridades hispanogodas, junto con un mapa en el que estos se consignan. Dada la frecuencia con que ambos han sido reproducidos para demostrar la existencia de una «transferencia de soberanía pactada» en torno a 711, resulta conveniente abordarlos con detenimiento.

Para elaborar su narración acerca de la conquista islámica, Chalmeta, básicamente, sigue el itinerario y los hechos referidos por la tradición de al-Rāzī, e inserta pasajes de otras fuentes cuando mencionan algún pacto, por inverosímil que sea. Según los deudores de al- Rāzī,[59] tras la victoria en la Janda, Tāriq habría llegado a Écija, donde aplastó los restos del ejército hispanogodo y Julián le aconsejó dividir su hueste: cuatro destacamentos se dirigieron a Toledo, Córdoba, Málaga (Rayya) y Elvira. No obstante, la tradición de Ibn Sa'īd, a la que conocemos gracias a Ibn al-Sabbāt y el *Fath al-Andalus*, afirma que, después de vencer en la Janda, Tāriq habría asediado Medina Sidonia, conquistado la ciudad y pasado a cuchillo a los habitantes.[60] Después habría marchado a Morón, Carmona y Sevilla y, acto seguido, sitiado Écija, en la que capturó a su señor en el río cuando se bañaba en pleno asedio, lo que forzó una rendición pactada sin librar batalla alguna.[61] Chalmeta mezcla agua y aceite, narra la batalla de Écija de al-Rāzī y después le añade el asedio y el, cuando menos, extraño pacto de capitulación referido por Ibn Sa'īd.

En su mapa de pactos, Chalmeta incluye Córdoba. En todas las narraciones, esta ciudad es tomada al asalto y su guarnición ejecutada; una conquista violenta que explica por qué el valí al-Hurr se asentó con su ejército y al-Samh quinteó las propiedades. La anómala presencia de Córdoba en este mapa tal vez obedezca a una mención del *Fath al-Andalus*, la única fuente que menciona un acuerdo pactado con la guarnición asediada en una iglesia. Si asumimos que, entre las fuentes árabes, existen múltiples versiones para un mismo episodio bélico, de modo que algunas mencionan una conquista violenta y otras un pacto de capitulación, carece de sentido elaborar un listado de pactos escogiendo aquellos textos que describan un *sulh*, a no ser que se desee demostrar una conclusión preestablecida.

El mapa de pactos de Chalmeta también incluye un amplio territorio en torno a la calzada romana que une Toledo y Zaragoza, coherente con su relación de la conquista del valle del Ebro. Según esta, tras reunirse Mūsà y Tāriq, avanzaron hacia el este sin hallar «resistencia apreciable».[62] Para demostrarlo, cita a Ibn Hayyān a través de al-Maqqarī del siguiente modo:[63]

> Tāriq iba delante de [Ibn Nusayr] y no pasaban por lugar alguno que no conquistasen y sin que Dios les enriqueciera con lo que apresaban […] Nadie les salía al paso como no fuera a pedir la paz.

Una falta de oposición que, según Chalmeta, quedaría confirmada por una frase de la *Crónica Mozárabe*: «pacem nonnulle civitates que residue eran iam coacte proclamitant». Por tanto, el avance del contingente arabo-bereber hacia la Tarraconense habría sido un auténtico paseo militar, sin necesidad de perder tiempo en «neutralizar resistencia» y la toma de Zaragoza «no parece haber sido violenta».[64]

Son conclusiones más que matizables, ya que el *Moro Rasis* y la *Crónica de 1344* aseguran que Mūsà tomó Zaragoza «por la fuerça de armas» y, en la cita que hace de al-Maqqarī, el texto, convenientemente omitido mediante puntos suspensivos, consiste en «porque Dios Todopoderoso infundió terror en los corazones de los infieles». Además, el pasaje tiene lugar después de «someter a Zaragoza y sus distritos»,[65] durante la fabulosa (en las dos acepciones del término) expedición de Mūsà en territorio franco, gracias a la cual el emir habría tomado Barcelona, Narbona, Aviñón y Lyon hasta llegar al Ródano; conquistas que sabemos realizaron los valíes al-Hurr, al-Samh y Anbasa. Por su parte, la frase latina que Chalmeta extrae del anónimo mozárabe (54), «las pocas ciudades restantes se ven obligadas a pedir la paz», forma parte del siguiente párrafo:

> Y así, con la espada, el hambre y la cautividad [Mūsà] devasta no solo la Spania ulterior sino también la citerior hasta más allá de Zaragoza, ciudad muy antigua y floreciente, poco ha desprovista de defensas porque así lo quiso Dios. Con el fuego deja asoladas hermosas ciudades, reduciéndolas a cenizas; manda crucificar a los señores y nobles y descuartiza a puñaladas a los jóvenes y lactantes. De esta forma, sembrando en todos el pánico, las pocas ciudades restantes se ven obligadas a pedir la paz, e inmediatamente, complacientes y sonriendo, con cierta astucia conceden las condiciones pedidas. Pero asustados, rechazan la paz lograda, huyen por segunda vez en desbandada a las montañas y mueren de hambre y otras causas.

Las referencias a que los pactos estuvieron forzados por el *terror* causado por las tropas musulmanas resultan tan frecuentes en las fuentes latinas y árabes como su conveniente omisión en las citas de Chalmeta.

Un zurcido de textos similar ocurre con el supuesto pacto de capitulación de Gallaecia, mencionado por Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa* a partir de un relato de ‘Abd al-Hamīd ibn Abī Uways (*ob*. 845), un tradicionalista medinés discípulo de Mālik bin Anas. Según esta versión, tras llegar a Toledo, Mūsà habría partido hacia el norte y entonces «las gentes de Gallaecia fueron a [Mūsà] pidiendo la paz que les concedió».[66] Después, Mūsà marchó al país de los vascones y se internó en territorio franco, para más tarde regresar a Zaragoza «donde conquistó muchas fortalezas». Puesto que este extravagante itinerario contradice al resto de relatos, Chalmeta, «dada la poca credibilidad que merece esta fuente», decide otorgarle «un sentido inverso».[67] Lo cual no es óbice para que una fuente de tan poca credibilidad sirva para engrosar el listado de pactos de capitulación. Del tedioso anecdotario de sangrientas batallas, asedios y saqueos referidos por Ibn Habīb y el *Imāma wal-siyāsa*, este es el único dato con algún valor histórico.

Retomemos el relato de al-Maqqarī que narra la «sumisión» del cuadrante noroccidental peninsular. Entre la llegada de Mūsà al Ródano y su campaña en Gallaecia, el tardío compilador magrebí inserta la fábula acerca del ídolo con una inscripción que señala el fin de las conquistas, la leyenda de las seis columnas de plata de la iglesia de Carcasona y el mítico encuentro entre Mūsà y Carlomagno. Tras lo cual, el emir árabe regresa a la Península para conquistar Lugo y la Roca de Pelayo, destruyendo a su paso todas las iglesias, de modo que «los cristianos se rendían por todas partes y pedían humildemente la paz», que les sería concedida a cambio de tributo, y a partir de entonces:

> Los árabes ocupaban las ciudades abandonadas por los cristianos; pues cada vez que alguno de los invasores, ya fuera árabe o bereber, recibía órdenes de establecerse en un lugar, no sólo lo aprobaba, sino que se asentaba en él con su familia sin dudarlo, gracias a lo cual la palabra del Islam se extendía hacia lo más profundo del país, y la idolatría de los cristianos era destruida y aniquilada.[68]

Estos son los pasajes que, según Chalmeta, reflejan un «ambiente de capitulación» y un «contexto de sumisión pactada». Por tanto, la afirmación de al-Maqqarī de que la capitulación de Gallaecia solo ocurrió después de

que «no quedara iglesia por derribar ni campana por quebrantar» ha de poseer, según él, «un sentido metafórico».[69]

Más cuestionable aún es la *Rihla* escrita por al-Gassānī, un embajador marroquí que visitó España en 1690 y redactó una obra acerca de la conquista, que sirve a Chalmeta para pormenorizar el pacto de las gentes de Gallaecia. La *Rihla* reproduce el mismo relato de la conquista que el *Fath al-Andalus*, ya que ambos usaron una misma fuente,[70] aunque añade una detallada relación del pacto de sumisión de Gallaecia que ninguna otra fuente había citado en el milenio anterior. Según al-Gassānī, Mūsà habría repartido escrupulosamente el botín de guerra y enviado a Damasco los cien mil cautivos que correspondían a la *umma*. Más adelante, durante la polémica por el quinteo con el califa ʻUmar II, los soldados le habrían presentado unos documentos expedidos por al-Walīd que ratificaban el reparto realizado por Musà. Este oportuno texto, «a todas luces inventado»,[71] posee la sospechosa virtud de resolver siglos de controversias en torno al quinto de las tierras obtenidas por conquista y de rehabilitar la imagen de Musà, después de encumbrarlo al incluirlo entre los tabíes.

Los pactos documentados, tanto en las fuentes textuales como en los sellos de plomo, siempre corresponden a ciudades o territorios articulados por centros urbanos. Un *sulh* para todo el cuadrante noroccidental de la Península no parece verosímil en un territorio tan extenso, escasamente urbanizado y orográficamente heterogéneo, que ni siquiera se hallaba bajo un mismo duque provincial. A todas estas objeciones cabe añadir la inexplicable presencia en el mapa de pactos de Chalmeta de enclaves que las fuentes ni siquiera mencionan, como Salamanca, Zamora, León o incluso Burgos, ciudad fundada en el año 884.

Existe cierta confusión en torno a la dicotomía *sulhan-ʻanwatan*, que conduce a afirmaciones como «en la rendición de la mayor parte de las plazas hispanas mediaron pactos de sumisión, no asaltos a sangre y fuego».[72] Se asume, de forma más o menos explícita, que una conquista plasmada mediante un tratado de capitulación habría tenido lugar sin violencia. En realidad, los ejércitos musulmanes tomaban por la fuerza aquellas ciudades y territorios incapaces de mostrar resistencia, lo cual les

permitía apropiarse de tierras y bienes, además de esclavizar a una parte significativa de la población. En caso de toparse con resistencia efectiva, ante la imposibilidad de acometer un asedio prolongado, el rechazo a afrontar un combate incierto, o el deseo de proseguir el avance sin mayores costes de tiempo, imperaba el pragmatismo y, en ocasiones, se acordaba un pago a cambio de que se retirasen o se alcanzaba un acuerdo en virtud del cual la comunidad se sometía a cambio de preservar sus propiedades y cierta autonomía política.

Esta lógica queda reflejada en la conquista de Jaybar por Mahoma en 628, cuyo pacto sentó las bases jurídicas del *sulh*: los musulmanes asaltaron una tras otra las aldeas del oasis, las saquearon y esclavizaron a la población y solo ante el último reducto, dos fuertes cuyo asedio se prolongó durante días sin que las tropas de Mahoma pudieran tomarlo, la situación llegó a un punto muerto y el profeta se reunió con los judíos para discutir los términos de la capitulación. De este modo, se fraguaron las bases legales de la *ŷizya*.[73] Una situación muy similar a la sumisión de Ta'if en 630: tras vencer por la fuerza de las armas a los taqifíes en Hunayn y hacerse con un gran número de cautivos, el fallido asedio musulmán a la ciudad propició un tratado en virtud del cual el oasis conservaba la autonomía política, la exención del pago del diezmo y la exención del servicio militar. Los pactos de capitulación mejor conocidos obedecen a una lógica similar. La *Crónica de 640*, Sofronio de Jerusalén y la *Crónica de 637* narran la devastación causada por los árabes en Palestina antes de la firma del pacto de Jerusalén;[74] el Tratado de Misr solo pudo alcanzarse tras meses de sitio a la fortaleza de Babilonia;[75] y el pacto de Alejandría se acordó después de una devastadora ofensiva por el delta occidental del Nilo descrita por Juan de Nikiû: «Entonces los musulmanes entraron en Nikiû y tomaron posesión, y no encontrando soldados, procedieron a pasar a espada a todos los que encontraron en las calles y en las iglesias, hombres, mujeres y niños».[76]

Esta renuncia obligada a cualquier ambición maximalista por parte de los conquistadores queda reflejada en la anécdota de Teodomiro, el único *sulh* de la conquista del reino visigodo cuyo texto conocemos. Tras ser derrotado en una batalla a campo abierto, Teodomiro se refugió en Orihuela

donde hizo pasar a las mujeres por guerreros, gracias a lo cual logró forzar el famoso pacto de capitulación. Cuando el ejército árabe descubrió el engaño, lamentó las concesiones del acuerdo. Aunque este relato responde a un *topos* literario, refleja la lógica imperante: la primera intención de los conquistadores era tomar la ciudad al asalto y, al considerarlo una empresa difícil, acceden a pactar. Las «considerables matanzas de árabes» que atribuye a Teodomiro la *Crónica Mozárabe* (87.1-2) también apuntan a combates previos. El otro tratado cuyas circunstancias conocemos con cierto detalle, gracias a la tradición de al-Rāzī, es el de Mérida, cuya rendición se produjo tras meses de asedio después de una batalla a campo abierto, salidas por sorpresa de los sitiados y un fracasado intento árabe de minar una de las torres. Es necesario resaltar que la batalla del Lago, la toma de Córdoba, el asedio de Mérida y el Pacto de Teodomiro son los únicos episodios en torno a la conquista de al-Ándalus descritos con algo más de una o dos frases.

La realidad de la guerra medieval esboza un panorama complejo en la relación entre los niveles de violencia de una conquista y el estatus legal de la población una vez que esta hubiera finalizado. El *sulh* de una ciudad podía alcanzarse tras un feroz asedio,[77] como en el caso de Mérida, o después de la devastación de un territorio que causara miles de muertes, al tiempo que un *ʻanwatan* podría ser el resultado de una acción fulminante sobre una reducida guarnición con escasa mortandad entre la población civil, porque esta había abandonado la ciudad, como el caso de Córdoba. Cabe asimismo la posibilidad de una ruptura unilateral del *sulh* por valíes sin escrúpulos, como Yazīd ibn al-Muhallab en Tabaristán, o que los propios dimmíes se rebelaran violando el pacto y fueran sometidos después por la fuerza, como tuvo que hacer ʻAbd al-Azīz en Sevilla. No existe nada objetivo que nos induzca a pensar que la conquista islámica de Spania fuera sustancialmente distinta a tantas otras acometidas en la Antigüedad y el Medievo y la distinción legal entre *sulhan* y *ʻanwatan* se hallaba ampliamente extendida en Oriente Próximo y el Mediterráneo: la rendición mediante pacto se conocía en latín como *deditio* y en griego como *homologia*, la conquista por la fuerza en latín se llamaba *vi* y en griego *kata*

kratos. Es decir, usos bélicos consensuados en el derecho de guerra del mundo antiguo y medieval.[78]

LA CONQUISTA DE SEPTIMANIA

‘Umar II falleció en febrero de 720 y su sucesor, Yazīd II (*reg*. 720-724), no tardó en revertir las reformas de su predecesor, que tanta oposición habían generado entre la clase dirigente árabe. Restauró el estipendio anual a los príncipes omeyas, Maslama y sus allegados recuperaron sus cargos militares y las expediciones contra la Romania y los jázaros se recrudecieron. Aunque se ha relacionado el inicio de las campañas de al-Samh en Septimania con este nuevo giro en la política califal, la mención de Ibn ‘Abd al-Hakam de que «la correspondencia de ‘Umar le llegaba hasta Narbona» evidencia que esta ofensiva debió de iniciarse en el verano de 719.[79] No debe atribuirse a ‘Umar II un candoroso pacifismo, sino un pragmático deseo de racionalizar las conquistas.

De forma exagerada, Septimania ha sido descrita como «una amplia extensión de campiña casi totalmente despoblada, en medio de la cual, como islas, se alzaban las fortalezas de Carcasona y Nimes».[80] Sin duda, esta provincia suponía un territorio militarizado, jalonado por una sucesión de fortalezas vertebradas por la Vía Domitia que recorría el litoral del golfo de León. Es probable que la población se concentrara en la costa, donde se hallaban las principales ciudades, mientras que el interior se mostrara más despoblado. La gran epidemia de 693 debió de cebarse, con especial crueldad, en esta marca fronteriza. Isidoro de Sevilla destaca que la mayor parte de las fronteras de Spania constituían barreras naturales, como los Pirineos y el mar. Situada en la Galia meridional, Septimania era una excepción y, sin embargo, los límites entre el mundo visigodo y el franco parecen bien definidos arqueológicamente. Incluso aquellos elementos más susceptibles a intercambios, como las monedas, muestran dos ámbitos bien reconocibles y tanto la cultura material como los ritos funerarios parecen diferenciados. En este territorio marginal y, al mismo tiempo, marcadamente «hispanogodo», reinó el último monarca visigodo.

De manera unánime, las crónicas atribuyen a al-Samh la conquista de Narbona, el avance de su predecesor debió de detenerse en una de las dos vertientes del Pirineo oriental. Aun así, el itinerario que siguió ofrece muy pocas dudas. Desde Gerunda, o algún enclave más avanzado, como Ruscino, debió de marchar por la Vía Domitia, en torno a la cual se han hallado veintisiete acuñaciones árabes de esta época, todos feluses, salvo un par de dirhams, lo que confirma el importante trasiego de tropas desarrollado a lo largo de este eje de comunicación.[81] La concentración de hallazgos en torno a Portel-des-Corbières, a unos dieciocho kilómetros al sur de Narbona, sugiere la existencia de algún campamento en la zona.

Illustration

Figura 100: Fotografía aérea de Carcasona tomada en 1950 que nos permite observar la comarca sin construcciones modernas. Las tres torres romanas que aún se conservan se hallan a la izquierda.

Uno de los yacimientos que más información aporta de estas campañas es Ruscino, un poblado erigido sobre una meseta próxima a la actual Perpiñán, que dominaba la Vía Domitia. Los restos arqueológicos de los siglos VII-VIII se limitan a un gran número de silos, varios pozos y algunos enterramientos fuera del área de necrópolis, además de utillaje agrícola y restos de trabajo artesanal. La importancia de este enclave reside en el hallazgo de cuarenta y dos sellos de plomo para las sacas del botín de guerra con inscripciones en árabe, que prueban la condición de campamento militar durante la conquista y las expediciones posteriores en la Galia. Al contrario que el centenar de sellos del sur peninsular, que aluden tanto a pactos de capitulación como a términos fiscales, estos ejemplares parecen relacionados con bienes y prisioneros capturados en las campañas militares del mediodía galo, centralizados en este lugar.[82] Un botín de guerra que debió de ser sustancial, a juzgar por el elevado número de sellos. Tampoco faltan los hallazgos de trémises de Witiza y Agila, los dinares transicionales e incluso armamento, como un par de *umbos* de escudo tipo *sugar loaf*, un diseño característico del siglo VIII, y restos de una armadura laminar bajo un cadáver fechado entre 656 y 769.[83] No se ha podido identificar ningún

resto de edificio o vivienda, quizá porque las tropas se alojaban en construcciones sin cimentación y con muros de madera o tapial.

Esta información resulta coherente con la *Crónica de Moissac*, según la cual, al-Samh «sitia y toma Narbona; hace matar a los hombres de esta ciudad y lleva a Hispania a las mujeres y los niños como cautivos».[84] Cuando Sidonio Apolinar visitó Narbona en 465, elogió sus murallas, monumentos y edificios, el antiguo puente y el puerto comercial. Ignoramos qué quedaba de todo ello hacia 719, aunque los continuos choques entre visigodos y francos sugieren que las defensas debían de hallarse en buen estado. Tras la toma de la ciudad, al-Samh dejó una guarnición para, según el mozárabe, «atormentar con frecuentes guerras al pueblo de los francos».[85] Situada en una encrucijada entre la Vía Domitia y la Vía Aquitana, Narbona, la antigua capital de Septimania, se convirtió en la base de operaciones islámica al norte de los Pirineos y en el centro de exportación de jóvenes cautivas. Es posible que los cautivos se exportaran a través del puerto narbonense, puesto que esa ciudad se ubicaba junto al río Aude, que vertía aguas en una laguna conectada al Mediterráneo. Los geógrafos árabes posteriores consideraron a Narbona el límite septentrional de al-Ándalus.

Desde este enclave, el año siguiente, al-Samh conquistó Béziers, Lodève, Agde, Magalona, Carcasona y Nimes. Esta campaña debió de acabar con la resistencia liderada por Ardo, que tal vez estuvo relacionada con la emisión de los dinares del año 102 H (720-721) con los que el valí remuneró a las tropas. El latérculo atribuye a Ardo un reinado de siete años, por lo que el fin del mismo coincide con esta campaña. Desconocemos cuál fue el destino del último rey visigodo, las crónicas árabes ni siquiera lo mencionan. Tal vez pereció en la defensa de alguna de estas ciudades, o quizá pudo escapar al territorio franco, como tantos otros nobles que, con el tiempo, fueron conocidos como *hispani*. Su descendencia desempeñó un importante papel en la expansión carolingia al sur de los Pirineos y en el origen de la Marca Hispánica.

La conquista de Narbona dejaba la Vía Aquitana abierta hacia Tolosa, la capital de Eudes de Aquitania. El ducado de Aquitania y el de Vasconia estaban gobernados por Eudes el Grande, cuya autoridad se extendía por un

amplio territorio entre los Pirineos y el Loira. A pesar de encontrarse bajo la autoridad nominal de los reyes francos, Eudes actuaba con total autonomía. Nacido en la década de 650, por entonces era un hombre maduro, curtido en la política y en la guerra. Esto último nunca faltaba en Frankia. Un siglo antes, Gregorio de Tours había aludido al *morbo gótico*, «esa detestable costumbre de los visigodos de asesinar a aquellos reyes que no son de su gusto»,[86] en lo que supone uno de los mayores actos de cinismo de la historiografía tardoantigua.[87] Los reinos francos solo estuvieron unidos bajo la férrea mano de «hombres fuertes», que acapararon el poder tras una sucesión de sangrientas batallas. En tales disputas no participaban únicamente los reyes, sino también los mayordomos de palacio, una suerte de primeros ministros que, a lo largo del siglo VII, habían incrementado su poder a costa de los monarcas.

Illustration

Figura 101: Sarcófago de mármol del siglo V hallado en el antiguo claustro de Saint-Sernin (Tolosa). Muestra una escena venatoria de Meleagro con los Dioscuros que simboliza la *virtus* del difunto. Las cacerías se consideraban una prueba de coraje y en ellas se emplea un armamento similar al de contextos militares. (Fotografía del autor).

Pipino de Heristal había sido uno de esos mayordomos y «hombres fuertes». Tras extender su dominio sobre Neustria y Borgoña, adoptó el título de *duque y príncipe de los francos* y, como no podía ser de otro modo, su muerte en diciembre de 714 desencadenó una nueva disputa sucesoria. Antes de morir, a instancias de su esposa Plectruda, había designado como heredero a Teodoaldo, nieto de esta y primogénito de su hijo Grimoaldo. Los nobles se opusieron, pues el designado solo tenía 8 años, por lo que Plectruda ordenó encarcelar a Carlos, el hijo bastardo de Pipino que, al gozar de gran popularidad, podía disputarle el poder a su nieto. Esto desencadenó una rebelión en Austrasia a favor de quien fue conocido como Carlos Martel (el Martillo), al tiempo que la nobleza de Neustria, que anhelaba la independencia, apoyaba a Ragenfrido. Este, tras derrotar a los austrasianos en Compiègne, se hizo nombrar mayordomo de palacio de Neustria. Para entonces, Carlos había escapado y se convirtió en el

mayordomo de Palacio de Austrasia. La inevitable guerra a tres bandas abrió un periodo de inestabilidad y fragmentación política en el mundo franco.

Por supuesto, Eudes aprovechó las circunstancias para declararse soberano independiente. En 718 había marchado con un contingente vascón en auxilio de Chilperico II de Neustria y de su mayordomo Ragenfrido contra Carlos Martel, tal vez a cambio de que le reconocieran como rey de Aquitania. Una circunstancia que jamás sucedió, ya que Carlos los derrotó en la batalla de Soissons, tras lo cual firmó la paz con Eudes y se mostró clemente con Chilperico y Ragenfrido. Aunque Carlos se había convertido en el nuevo *dux et princeps francorum*, el duque de Aquitania pudo mantener su independencia. Al menos de momento. Cuando al-Samh tomó la Vía Aquitana en el año 721 para asediar Tolosa, iniciaba unas acciones militares en este nuevo y convulso escenario. Es posible que el valí de al-Ándalus quisiera sacar provecho a los conflictos internos de Frankia, como sin duda había logrado Tāriq en Spania. Eudes se hallaba, literalmente, entre el Martillo y el yunque. Este último era el califato islámico, que pretendía apoderarse de su capital, un enclave vital para el control de un amplio territorio al norte de los Pirineos, cruce de caminos y acceso al valle del Garona.

Tolosa había sido una próspera ciudad romana, con acueductos, teatros y un animado puerto fluvial. Hasta el siglo V mantuvo una relativa prosperidad, gracias al comercio por el río, y después se convirtió en la capital del reino visigodo en la Galia. Un poeta del siglo IV, llamado Ausonio, elogió su muralla de tres kilómetros de longitud y ocho metros de altura, cuya construcción había requerido diez millones de ladrillos y tres mil toneladas de piedra caliza traída del piedemonte pirenaico. Erigida sobre terreno arcilloso, la mayoría de edificios de Tolosa era de ladrillo, circunstancia que la hizo famosa en la Antigüedad y que ha caracterizado la arquitectura local durante siglos, pues le ha otorgado el apodo de *ville rose*, «la ciudad rosa». Poco queda de tales construcciones, salvo las ruinas del anfiteatro, los cimientos de un teatro y los vestigios del acueducto cuyas arcadas sorteaban el río. En época tardoantigua, los ladrillos se reutilizaron

para nuevas construcciones y la piedra alimentó los hornos de cal.[88] Aun así, la muralla de *opus testaceum* mantuvo su función durante siglos: rechazó a los vándalos en 410, a las tropas de Carlos el Calvo en 844 y a los vikingos en 864. También al ejército de al-Samh, quien, según el anónimo mozárabe (69), «asediándola, intentó asaltarla con hondas (*fundis*) y otras máquinas de diverso tipo». No se trataba de una expedición de rapiña, el valí traía consigo máquinas de asedio, todo un logro, dada la precaria logística de la época. El sitio se prolongó durante meses, lo cual permitió a Eudes organizar una leva:

> Entonces los francos, seguros de tal noticia, se reúnen a las órdenes del duque Eudo. Cuando, en las inmediaciones de Tolosa, uno y otro ejército se encuentran en dura batalla, matan a Zama (al-Samh), general del ejército sarraceno, y a parte de la tropa allí reunida. Al resto del ejército que escapa lo persiguen en su huida.[89]

Al-Maqqarī, que usa como fuente a Ibn Baskuwāl, precisa que la derrota tuvo lugar el 9 de junio. La *Crónica de Moissac* da a entender que Eudes contó con el apoyo de Carlos Martel, o al menos de alguna promesa de no agresión. Cuando al valí al-Samh le llegaron reportes de la inminente llegada de un ejército aquitano, debió de desplegar a sus hombres para ofrecer batalla, las líneas colisionaron y finalmente los árabes huyeron, los francos comenzaron a abatirlos por la espalda y Eudes «se echó con los suyos sobre el campamento de aquellos, mató de la misma manera a muchos y lo destruyó todo».[90] Michel Rouche destaca el modo en que esta batalla, la primera gran derrota del califato en occidente, tuvo una notable repercusión por toda Europa. Tanto Paulo el Diácono como el *Liber Pontificalis* elogian a Eudes y, con la moderación habitual en las crónicas, cifran en trescientas setenta y cinco mil las bajas sarracenas. Los muertos del bando franco-aquitano habrían sido mil quinientos. Los motivos que el libro pontifical aduce para semejante prodigio es que, el año anterior, el papa le había enviado al duque tres esponjas con las que limpiaba su altar, que Eudes dio de comer en pequeños trozos a sus hombres.[91]

Tras la muerte del valí, el *ŷund* eligió como gobernador interino a ‘Abd al-Rahmān al-Gafiqī, un militar de prestigio que lideró la retirada tras la muerte de al-Samh. Sin embargo, fue ‘Anbasa ibn Suhaym al-Kalbī el valí

nombrado en agosto de 721 por el gobernador de Ifrīqiya. Lo cual supuso un retorno a la «línea dura», tanto en el trato a los conversos como en la política exterior, pues, a decir de la *Crónica Mozárabe*, ‘Anbasa...

Illustration

> [...] proyectando guerras contra los francos y llevándolas a cabo por medio de sátrapas enviados al efecto, lucha con suerte adversa. Pero haciendo algaradas, con formación en cuña de sus fuerzas, ataca algunas ciudades y castillos, y así, duplicando los impuestos a los cristianos, los reprime duramente y, cargado de honores, gobierna triunfalmente en Spania.

La mención a los avances en cuña posee un notable interés para comprender la estrategia empleada durante la conquista de Spania. En su acepción militar, el latino *cuneus* puede referirse a tres recursos distintos. A nivel táctico, se refiere a una formación en cuña, también llamada *caput porcinum* o «cabeza de puerco», destinada a romper la formación enemiga. A nivel orgánico, en el Bajo Imperio, *cunei equitum* designaba a unidades de caballería que operaban como cuerpos de reserva de carácter provincial.[92] A nivel estratégico, como en el caso que nos ocupa, describe al avance de un ejército desplegado en una gran uve que barría un amplio territorio, en lugar de marchar en una sola columna, lo cual servía para multiplicar la devastación. Plinio emplea el término *cuneus* para referirse al vuelo de los gansos,[93] lo que puede resultar una imagen evocadora. El avance en cuña posibilita una mayor área de saqueo, lo que paliaba la dependencia de una hueste que vive sobre el terreno, en especial entre los pueblos nómadas que llevaban consigo un alto número de monturas y dependían de las zonas de pasto. Amiano Marcelino describe los ataques de los hunos en formación abierta literalmente «en cuña» (*cuneatim*).[94] Esto se ajusta a la descripción del *Strategikon* (XI, 2) para las formaciones de las «naciones escíticas»: «Prefieren batallas planteadas a larga distancia, emboscadas, rodear a sus adversarios simular retiradas y repentinamente atacar, y las formaciones en cuña, esto es, en grupos dispersos». Poco antes de la invasión de Italia por el godo Radagaiso en 406, cuyo devastador avance produjo una oleada de refugiados que cruzó los Alpes, Paulo Orosio se regocija al describir «las luchas intestinas entre los mismos bárbaros,

cuando dos divisiones en cuña de godos, y luego los alanos y los hunos se destruyeron mutuamente en variados actos de matanza».[95]

Los romanos conocían bien este tipo avance a sangre y fuego, pues ellos mismos lo emplearon con fruición. Para vengar el desastre en Teutoburgo, entre los años 14 y 16 d. C. Germánico lideró varias campañas más allá del Rin y se adentró en lo más profundo de Germania:

> El César dispuso sus ávidas legiones en cuatro cuñas, para que la devastación fuera más amplia; saquea un territorio de cincuenta millas a sangre y fuego. Ni el sexo ni la edad fueron motivo de compasión; tanto las edificaciones civiles como las sagradas [...] quedaron arrasadas.[96]

Tácito estima en cincuenta millas, unos setenta y cuatro kilómetros, la anchura de este devastador avance a través del boscoso territorio de los germanos. Tal orgía de destrucción poseía un componente de venganza, de restitución de la moral perdida, pero también obedecía a un propósito racional. En efecto, la devastación del territorio de los pueblos liderados por Arminio erosionó su prestigio y le hizo parecer impotente,[97] de modo que «no mucho después llegaron embajadores de Segestes pidiendo ayuda contra la violencia de su pueblo; Arminio se había impuesto entre ellos porque aconsejaba la guerra: para los bárbaros, cuanto más dispuesto y audaz es uno, por más de fiar se lo tiene, y mayor es su poder en una situación de revuelta».[98]

Tales acciones resultan coherentes con la política de Yazīd II.[99] El noveno califa omeya estaba casado con la hija de al-Hajjāj, consejero y mano derecha de su padre, el califa ‘Abd al-Malik, y de su hermano, al-Walīd I. Al-Hajjāj había liderado a los halcones de la corte califal, una facción de la que formaban parte tanto Maslama como Yazīd ibn Abī Muslim, el antiguo cliente y protegido de al-Hajjāj que, como gobernador de Ifrīqiya, había designado al nuevo valí de al-Ándalus. Al describir la conquista islámica, la *Crónica Mozárabe* (54) señala que los hispanos «rechazan la paz lograda, huyen por segunda vez en desbandada a las montañas». Tal vez esta mención responda al cambio de política de ‘Anbasa, quien «haciendo algaradas, con formación en cuña de sus fuerzas, ataca algunas ciudades y castillos, y así, duplicando los impuestos a los

cristianos, los reprime duramente». Lo cual pudo suponer una ruptura de los pactos alcanzados con al-Samh.

En el año 725, mientras Carlos Martel combatía en Baviera, según la *Crónica de Moissac*, ‘Anbasa «ataca las Galias con un ingente ejército, asalta y toma Carcasona, sin interrupción conquista Nimes pacifícamente, y envía sus rehenes a Barcelona».[100] Situada sobre una meseta elevada, sobre un meandro del Aude, Carcasona dominaba la Vía Aquitana entre Narbona y Tolosa. Había sido *oppidum* galo, ciudad romana y *castellum* bajoimperial. Estas defensas fueron restauradas en época visigoda, cuando Carcasona se convirtió en sede episcopal, y todavía son visibles en algunos sectores, como las torres de Marquière, Samson y Moulin d’Avar. Resulta chocante que se mencione su conquista en este momento, puesto que se hallaba en la ruta que al-Samh debió de seguir en 721 hacia Tolosa. Es posible que tomara la ciudad y la perdiera después, a causa de la derrota. De la campaña de ‘Anbasa en 725, Ibn al-Athīr relata lo siguiente:

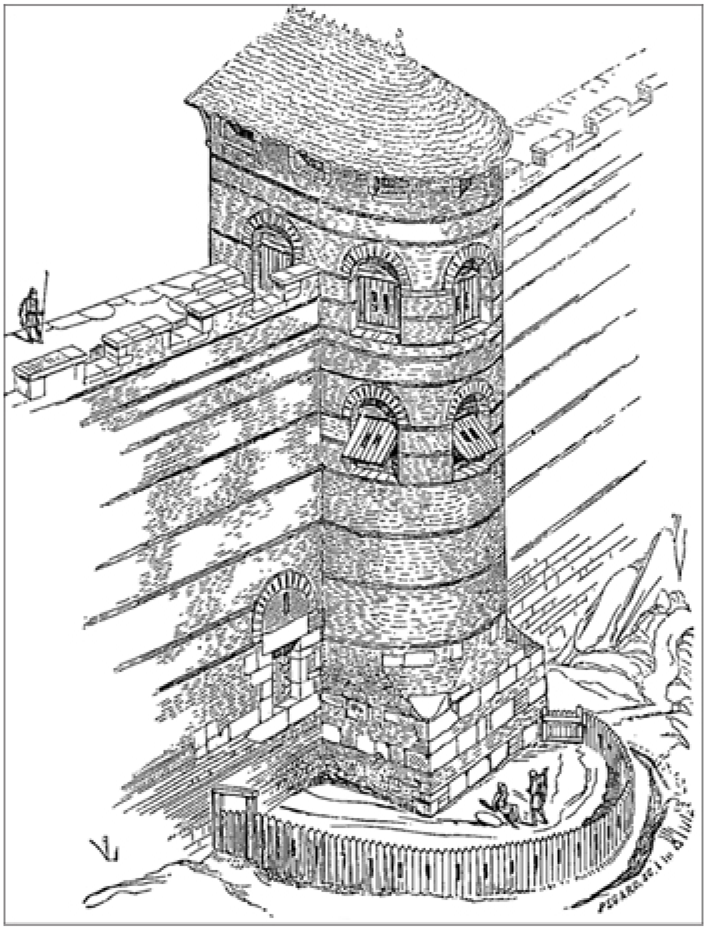


Figura 102: Dibujo de Eugène Viollet-le-Duc de una torre romana de Carcasona, realizado en 1875. Aunque este arquitecto fue muy criticado por sus imaginativas «reconstrucciones», en la actualidad la ciudadela aún conserva un sector de las murallas romanas y las torres de Marquière, Samson y Moulin d'Avar en el lado norte. Estas defensas fueron erigidas en el siglo III, con un perímetro de 1200 metros y se hallaban en uso durante la invasión islámica.

> Asedió la ciudad de Carcasona, cuyos habitantes, tuvieron que ceder la mitad de su territorio, entregar a los prisioneros musulmanes y el botín que habían logrado, pagar la *ŷizya* y concluir con los musulmanes una alianza ofensiva y defensiva.[101]

Conquistada o no en 721, la guarnición visigoda de Carcasona capturó a parte de los musulmanes derrotados en Tolosa y logró hacerse con unos bienes. El asedio de 'Anbasa cuatro años después les forzó a entregar los prisioneros y renunciar a la mitad de las tierras a cambio del pacto. Los *Anales de Aniano* amplían el relato al señalar que Carcasona fue la primera ciudad atacada por 'Anbasa y después continuó sus conquistas por la Septimania, con el reclamo de rehenes para garantizar la fidelidad, hasta llegar a Nimes,[102] donde no halló resistencia. Después, organizó una

expedición para remontar el Ródano por la Vía Agripa hasta saquear Autun, una relevante ciudad de Borgoña en una confluencia de calzadas, a unos cuatrocientos sesenta kilómetros al norte de Nimes. Después de asaltar otras poblaciones, las tropas islámicas «regresaron a Spania con un gran botín».[103] Durante el retorno, ʻAnbasa falleció de muerte natural.

Nimes se convirtió en punto de partida para posteriores incursiones que remontaron el Ródano. Hacia estas fechas, la presencia militar islámica en la Tarraconense y la Septimania debía de ser significativa,[104] lo que refleja el interés de los valíes en las campañas más allá del Pirineo. Pablo Diácono asegura que los musulmanes que invadieron Septimania llegaron «con sus mujeres y sus hijos, como para establecerse allí».[105] Tres tumbas de rito islámico en la avenue Jean-Jaurès en la periferia de la ciudad medieval de Nimes parece confirmarlo. Aunque las dataciones radiocarbónicas a los esqueletos los fechan entre los siglos VII y IX, los datos históricos apuntan hacia 720-759. Los análisis genéticos al cromosoma Y constatan la ascendencia norteafricana por vía paterna de los tres individuos, mientras que los marcadores del ADN mitocondrial se corresponden con el haplogrupo H1, presente también en Europa, por lo que pudieron tener madres tanto de origen bereber como local.[106] Nimes se mantuvo en poder musulmán hasta 759, cuando, según los *Annales de Metz*, Pipino el Breve «obtuvo Narbona mediante tres batallas, expulsó a aquellos hombres de toda Gotia y liberó a los cristianos de la esclavitud de los sarracenos».[107] El nombre de Septimania había sido sustituido por Gothia a causa del origen étnico de sus habitantes.

La agresiva política exterior iniciada por Yazīd II no solo respondía a sus vínculos con la facción belicista. El fracaso en el asedio de Constantinopla había mermado las arcas públicas y, ralentizadas las conquistas, el botín de guerra ya no bastaba para sustentar al ejército. Yazīd tuvo que recurrir al quinto de los ingresos fiscales de las provincias y rodearse de valíes como ʻAnbasa, despiadados y eficientes en el cobro de impuestos. Esta medida de duplicar los tributos a los cristianos, mencionada por la *Crónica Mozárabe*, no fue algo exclusivo de al-Ándalus y se impuso de nuevo el pago de la *ŷizya* a los maulas de Ifrīqiya, Sind y Jorasán. Las

consecuencias no se hicieron esperar y tuvieron una enorme repercusión a medio plazo. El valí de Ifrīqiya, Yazīd ibn Abī Muslim, fue asesinado por su guardia *barbar* cuando trató de tatuarles su nombre en las manos; y, aunque se indultó a los soldados, supuso un antecedente a la gran revuelta bereber de 740-743. En el Jorasán, el extremo oriental de Persia, se iniciaron dos décadas de rebeliones que allanaron el camino a la revolución abasí que derrocó a los omeyas. En el otro confín del imperio musulmán, en las montañas próximas al Finisterre atlántico, se alzó en armas un *asno salvaje* llamado Pelayo.

Notas

1 *Crónica Mozárabe* 64.

2 Arjona Castro, A. y Marfil Ruiz, P. F., 2000, 131-136; Arjona Castro, A., 2012, 257-262.

3 Collins, R., 2005, 154-155. La *Continuatio codicis C Parisini*, una continuación de origen catalán del *Laterculus regum visigothorum*, afirma que Agila reinó durante tres años y después le sucedió Ardo.

4 Pérez i Garcia, V. Ll., 2010. El primer frente de castillos y atalayas lo formaban, desde el cabo de Creus hacia el oeste, los enclaves de Caucoliberi (Cotlliure), Vulturaria (Sureda), Castell dels Moros y Clusa Alta (conocidos como Clausurae), Torre de Panissars, Castrum Lybiae y Roc d'Enclar, además de la *turris* de Castell de Falgars (Beuda, Gerona). La segunda línea de centros urbanos amurallados estaría conformada, según Víctor Lluís Pérez, por *civitas* Emporitana (Sant Martí d'Empúries, La Escala), Castellum Fractum (Sant Julià de Ramis), Gerunda (Gerona), Clua d'Aguilar, Clua de Meià, Aeso (Isona), Clua de la Conca y Ausa (Vic). En el siglo VII, esta segunda línea se vio reforzada con el *castrum* de Puig Rom (Rosas).

5 Nolla Brufau, J. M., 2014, 2014, 43-56; Pérez i Garcia, V. Ll., 2012, 165-202.

6 García Jiménez, G. y Vivó i Codina, D., 2003, 161-190.

7 de la Granja, F., 1967, 507.

8 Magallón, A., 1986, 622-623. La vía que unía Caesaragusta con Ilerda, paralela al Ebro, pasaba por Celsa.

9 Macías Solé, J. M., 2008, 293-301; Pérez Martínez, M., 2012, 382-399.

10 Beltrán de Heredia Bercero, J., 2013, 73-74. Véase también: Beltrán de Heredia Bercero, J., 2008, 274-291; Beltrán de Heredia Bercero, J. (dir.), 2001.

11 *Crónica Mozárabe* 69; «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., 1876, 290.

12 El Cheikh, N. M., 2004, 65.

13 Kaegi, W., 2010, 207.

14 *Sahīh Muslim* 2897; *Sahīh al-Bujārī* 2924; *Sunan Ibn Majah* 4094.

El Cheikh, *op. cit.*, 63-69. Según la escatología islámica, la gran Malhama será la más sangrienta de toda la historia y la aparición del Dajjāl, el falso mesías, precederá a la llegada del Mahdī, poco antes del Día del Juicio Final.

15

16 Teófanes, *Chronographia* 386, en Turtledove, H., 1982, 81.

17 Haldon, J., 1999, 74-85 y 112-115; Haldon, J., 1990, 208-253; Soto Chica, J., 2019, 472-479. Acerca de la reforma themática, *vid*. Treadgold, W., 1995.

18 Haldon, J., 1999, 61 y 114.

19 Jeffery, A., 1944, 269-332. Una traducción inglesa del *Kitab al-ʻUyun* de Agapio, en Brooks, E. W., 1899, 19-31.

20 Head, C., 1972, 99-131.

21 Teófanes, *Chronographia* 391, en Turtledove, H., *op. cit.*, 85.

22 Un relato de la misión de León según Teófanes, *Chronographia* 391-394, en Turtledove, H., *op. cit.*, 85-88.

23 Athamina, Kh., 2007, 385-86. El *hajīn* más famoso fue ʻAntara ibn Shaddād al-ʻAbsī, un famoso héroe y poeta preislámico, nacido de una esclava etíope. No pudo heredar ni llevar el nombre de su padre ni el de su cabila hasta haber demostrado su valor en el combate. La inmensa mayoría de califas posteriores, tanto abasíes como omeyas de al-Ándalus, fueron hijos de concubinas. Las grandes conquistas islámicas incrementaron el número de concubinas de la aristocracia árabe y, con el tiempo, la situación legal de aquellos vástagos se acabó equiparando al de los hijos legítimos.

24 Teófanes, *Chronographia* 387, en Turtledove, H., *op. cit.*, 82.

25 *Kitab al-ʻUyun* de Agapio, en Brooks, E. W., *op. cit.*, 22.

26 Teófanes, *Chronographia* 388, en Turtledove, H., *op. cit.*, 83.

27 *Crónica de 1234*, §157, en Palmer, A., 1993, 215.

28 *Ibid.*, §158, en *ibid*.

29 Konstam, A., 2015, 16-42.

30 *Ibid.*, 36-39; Soto Chica, J., *op. cit.*, 462-466; Pryor, J. y Jeffreys, E. M., 2006, 607-631.

31 *Synaxarium Constantinopolitanum* fol. 214, en Hatzidimitriou, C., 1983, 194-195.

32 Al-Tabarī 1317, en Stephan Powers, D. (trad.), 1989, vol. 24, 41.

33 Sheppard, S., 2020, 69-70; *Kitab al-ʻUyun* de Agapio, en Brooks, E. W., *op. cit.*, 23-26.

34 *Crónica de 1234*, §162, en Palmer, A., *op. cit.*, 217.

35 Papiro n.º 1393, en Bell, H. I., 1911, 65-66; Papiro n.º 1343, en *ibid.*, 14-15; Papiro n.º 1384, en *ibid.*, 57-59.

36 *Kitab al-ʻUyun* de Agapio, en Brooks, E. W., *op. cit.*, 29.

37 Teófanes, *Chronographia* 398, en Turtledove, H., *op. cit.*, 90.

38 Las narraciones de la campaña: Teófanes, *Chronographia* 387-399, en Turtledove, H., *op. cit.*, 82-91; *Kitab al-ʻUyun* de Agapio, en Brooks, E. W., *op. cit.*, 19-31; al-Tabarī en Stephan Powers, D. (trad.), *op. cit.*, 39-42; *Crónica de 1234*, §152, en Palmer, A., *op. cit.*, 211-219; *Synaxarium Constantinopolitanum*, en Hatzidimitriou, C., *op. cit.*, 184-207.

39 El Cheikh, N. M., *op. cit.*, 63.

40 Shaban, M. A., 1976. Hipótesis seguida por Pedro Chalmeta, en Chalmeta Gendrón, P., 1994, aunque admite que el origen tribal de ciertos valíes no se corresponde con la política que supuestamente deberían desarrollar. Una crítica a esta tesis de Shaban, en Crone, P., 1994, 1-57.

41 Al-Tabarī 1354, en Stephan Powers, D. (trad.), *op. cit.*, 83.

42 Cook, D., 2005, 35, n. 9,
43 Edictos transcritos por Ibn ʻAbd al-Hakam, Abū Yūsuf, Abd al-Razzāq y Abū Ubayd, Ibn Asākir y Ibn Zabr, citados por Levy-Rubin, M., 2011, 88-96.
44 Gibb, H. A. R., 1955, 1-16.
45 Dennett, D. C., 1950; Hawting, G. R., 1986, 76-81.
46 Una visión crítica en Lev, Y., 2021, 1-23. «La idea de que ʻUmar II gobernó mediante "rescriptos" y "edictos" no está confirmada por las fuentes. [...] Nos informan sobre sus instrucciones y motivos, pero no sabemos si alguna vez sus políticas se implementaron».
47 Manzano Moreno, E., 2006, 49-53.
48 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., 2017, 37-41, 71-74.
49 Manzano Moreno, E., *op. cit*., 42-25.
50 Gutiérrez Lloret, S., 2011, 353-372; Gutiérrez Lloret, S. y Grau Mira, I., 2012, 171-198; Gutiérrez Lloret, S., 2013, 229-284; Gutiérrez Lloret, S., 2014, 262-288.
51 Ortega Ortega, J. M., 2018, 188-197.
52 Vigil-Escalera Guirado, A., 2007, 239-284; Vigil-Escalera Guirado, A., 2009, 315-340.
53 Tejerizo, C., 2017.
54 *Ibid*., 222-239.
55 Rico Camps, D., 2014, 69-70.
56 Barceló, M., 1988, 102.
57 Chalmeta Gendrón, P., 1994.
58 Chalmeta Gendrón, P., 1975, 11-15.
59 *Ajbār Maŷmū'a*, Ibn 'Idārī, Ibn al-Athīr, Jiménez de Rada y la *Crónica de 1344,* entre otros.
60 Molina Martínez, L., 1999, 27-45.
61 «Fath al-Andalus I», en Penelas, M., 2002, 12-15.
62 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 180.
63 *Ibid*., 179.
64 *Ibid*., 180.
65 La traducción de Pascual de Gayangos dice lo siguiente: «Taking the route of Ath-thagheru-l-a'lí (Aragón) they subdued Saragossa and its districts, and continued to penetrate far into the country, Tárik preceding him, and not passing a place without reducing it, and taking possession of its wealth, for God Almighty had struck with terror the hearts of the infidels, and no one came before him but to ask for peace». de Gayangos, P., 1840, vol. I, 288.
66 Ribera, J., 1926, 116.
67 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 182.
68 de Gayangos, P., *op. cit*., 291.
69 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 188.
70 «Fath al-Andalus II», en Molina, L., 1994, xxiii-xxix.
71 Maíllo Salgado, F., 2011, 29.
72 Ortega Ortega, J., *op. cit*., 75.
73 *Sira* de Ibn Ishāq 756-764, en Guillaume, A., 1955, 510-515; Al-Tabarī 1577-1583, en Fishbein, M. (trad.), 1985, vol. 8, 117-123.
74 Palmer, A., *op. cit*., 1-4.
75 Juan de Nikiû, CXV-CXVII.
76 *Ibid*., CXVIII.8-9, en Charles, R. H., 1916, 188.

77 Petersen, L. I. R., 2013, 6: «Según un estudio sistemático de los asedios en la fase temprana de conquista [islámica] (634-56) por D. R. Hill, basado en gran medida en fuentes árabes, la mayoría de los asedios se resolvieron mediante la rendición. Esto implicaría que las invasiones islámicas fueron de alguna manera diferentes de las típicas guerras de la Antigüedad Tardía, pero esta categorización engañosamente simple a menudo camufla el hecho de que la rendición puede ocurrir días, semanas o incluso meses en un asedio reñido, y que la frecuencia y las razones de la rendición difirió poco de las guerras romano-persas en los siglos anteriores a *c*. 630».

78 Levy-Rubin, M., *op. cit*., 24-25.

79 Sénac, Ph., 2010, 21. Vidal Beltrán, E., 1966, 46.

80 James, E., 1980, 223-241.

81 Sénac, Ph., Gasc, S., Melmoux, P.-Y. y Savarese, L., 2014, 61-94. Aunque los feluses se hallaron en superficie y no están fechados, es posible situarlos en los primeros años de la presencia musulmana en Spania. La variedad de pesos y grosores sugiere que fueron acuñados en talleres itinerantes, antes de que al-Hurr trasladara la capital provincial a Córdoba y se emitieran dinares bilingües en 98 H (717-718). Mientras que Eduardo Manzano cree que estas monedas estaban destinadas al pago de tropas, Alberto Canto considera más probable que dicho pago se realizara en oro o plata, como sucedía en oriente, y que las acuñaciones de bronce se emplearan para adquirir alimentos entre la población local. En opinión de Philippe Sénac, ambas propuestas no son excluyentes y el gran número de hallazgos solo refleja el elevado contingente que participó en la campaña. (págs. 70-71)

82 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., *op. cit*., 21-25.

83 Feugère, M., 2014, 271-276.

84 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., *op. cit*., 290.

85 *Crónica Mozárabe* 69.

86 *Historia Francorum*, III, 30.

87 La tercera parte de los treinta y tres reyes visigodos fueron asesinados, un porcentaje algo superior al de los reyes francos y bastante inferior al de los emperadores romanos y bizantinos. Besga Marroquín, A., 2007, 139.

88 Pailler, J. M. (dir.), 2015.

89 *Crónica Mozárabe*, 69. La semejanza de este pasaje con el 62 de la *Crónica bizantina-arábiga* induce a pensar que ambas se basan en una fuente siria desconocida (López Pereira, J. E., 2009, 144-152).

90 Paulo Diácono, en Herrera Roldán, P., 2006, 211-212.

91 Liber Pontificalis, t. I, p. 401.

92 Southern, P. y Dixon, K., 2018, 53-55. La *Notitia Dignitatum* enumera trece unidades de *cunei* en las provincias occidentales y treinta y una *cunei* en las orientales. Todas ellas, salvo la Cuneus Sarmatarum, se designan como *equites*, aunque no cabe duda de que esta también es caballería. Ignoramos en qué se diferenciaban estas unidades del resto de tropas montadas. Cabe destacar que veinticuatro de las cuarenta y siete unidades *limitanei cunei* comparten su base con otra unidad, lo que sugiere que eran fuerzas de apoyo.

93 Plinio 10, 23, 32, § 63.

94 Amiano Marcelino, *Historias* XXXI, 2, 8.

95 Orosio 7.36.6-12. «Taceo de ipsorum inter se bar barorum crebris dilacerationibus, cum se inuicem Gothorum cunei duo, deinde Alani atque Huuariis caedibus populabantur».

96 Tácito, *Anales* I, 51. «Caesar avidas legiones quo latior populatio foret quattuor in cuneos dispertit».
97 Tácito, *Anales* I, 56, 4-5.
98 *Ibid.*, I, 57, 1.
99 Blankinship, Kh. Y., 1994, 84-89.
100 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., *op. cit*., 291.
101 Ibn al-Athīr, en Fagnan, E., 1898, 57.
102 Cit. en Sénac, Ph., *op. cit*., 25-27.
103 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., *op. cit*., 291.
104 Sénac, Ph. e Ibrahim, T., *op. cit*., 44.
105 Paulo Diácono, en Herrera Roldán, P., *op. cit*., 211-212.
106 Gleize, Y., Mendisco, F., Pemonge, M.-H., Hubert, C., Groppi, A., Houix, B., Deguilloux, M.-F. y Breuil, J.-Y., 2016.
107 Cit. en Sénac, Ph., *op. cit*., 55.

II

Covadonga, origen de un reino

Es más difícil conservar una provincia que conquistarla […] Se conquistan con tropas; se retienen con justicia.

Lucio Anneo Floro (II, 29-31)

13 de julio de 1212. El rey Alfonso VIII de Castilla, junto con Pedro II de Aragón y Sancho VII de Navarra, han ordenado al ejército acampar en el puerto del Muradal, un estratégico paso de Sierra Morena que comunica el valle del Guadalquivir con la meseta. Hasta entonces, el califa al-Nāsir había aguardado en Jaén, en espera de que la dureza de la meteorología y los problemas de abastecimiento los debilitaran. Al conocer la deserción de los cruzados ultramontanos unos días antes, el líder musulmán avanzó con su hueste hacia el norte, para montar los reales junto a la actual Santa Elena y controlar el estratégico puerto de la Losa. Desde una cumbre, los batidores cristianos descubrieron un destacamento enemigo apostado en el paso y, más allá de la sierra, sobre un promontorio hoy conocido como cerro de los Olivares, pudieron divisar las tiendas del campamento almohade.

En una carta que el rey Alfonso envió al Sumo Pontífice, afirma que «mil hombres podían defender ese paso de cuantos pueblan la tierra».[1] Los tres monarcas se reunieron en consejo para deliberar. Si elegían combatir, lo harían en una abrumadora desventaja, pues el enemigo los duplicaba en número. Retroceder también resultaba arriesgado: si las tropas más inexpertas malinterpretaban la orden, se produciría una desbandada. Desalentados, se dispusieron a rezar. El canciller Juan de Soria, testigo de los hechos y autor de la *Chronica latina*, asegura que «entonces Dios envió bajo la figura de un pastor

a uno que, hablando en privado al rey glorioso, le prometió que le indicaría, a quién él ordenara, un lugar muy cercano por donde todo el ejército pudiese atravesar sin peligro los altísimos montes».[2] El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, que también se hallaba presente, lo describe como «un lugareño, muy desaliñado en su ropa y persona, que tiempo atrás había guardado ganado en aquellas montañas –quien resultó ser–, un enviado de Dios, que se sirve de las escorias del mundo».[3] En su misiva al papa, el rey Alfonso reconocía que la victoria en las Navas de Tolosa solo fue posible «gracias a la indicación de un campesino que Dios nos envió de forma inesperada». Décadas después, la *Crónica de Veinte Reyes* lo presenta como «un hombre bueno con apariencia de pastor –aunque en realidad se trataba de– un ángel enviado por Dios».[4] Doscientos años más tarde, los cronistas identificaron al pastor de las Navas con san Isidro. Las pinturas muestran al santo descendiendo sobre el campamento cristiano rodeado de un aura celestial.[5]

Entre los prodigios acaecidos durante la «Reconquista» destaca el de san Millán asistiendo a Ramiro II en la batalla de Simancas (939), el ángel que sustituyó a Fernán Antolínez en la defensa de San Esteban de Gormaz (974), san Jorge colaborando en la conquista de Huesca (1096) y, por supuesto, el infatigable apóstol Santiago, que protagonizó una veintena de apariciones desde la legendaria batalla de Clavijo en 844. En el mundo islámico las ayudas celestiales se iniciaron de forma temprana, en la batalla de Badr, con la presencia del arcángel Gabriel a lomos de una mula junto con un millar de ángeles, cuyo número fue aumentando hasta llegar a cinco mil.

Los cronistas medievales no distinguían entre lo natural y lo sobrenatural. San Agustín y los padres de la Iglesia habían dictaminado que todo lo que sucedía en la tierra era fruto de la providencia divina. Las grandes batallas suponían un *iudicium Dei*, un «juicio de Dios», en el que las fuerzas sobrenaturales intervenían para mostrar quién ostentaba la causa legítima.[6] Antes del triunfo del racionalismo, el hombre vivía en un mundo imbuido de un propósito moral: un suceso de la trascendencia de las Navas no podía ser fruto del azar. A cada generación, los relatos de las batallas ganaban en detalle, se magnificaban las cifras, surgían los milagros. Para conocer los hechos objetivos debemos recurrir a las fuentes coetáneas.

En el caso de la batalla de Covadonga, otro de los grandes hitos de la llamada Reconquista, solo contamos con el resultado de este efecto «bola de nieve»: unas crónicas asturianas redactadas en la década de 880, un siglo y medio después, y unas fuentes árabes aún más tardías. Las unas magnifican la batalla hasta extremos ridículos, las otras la minimizan en sentido opuesto y el contraste entre ambas puede resultar tan cómico como desalentador. Todos conocemos la historia. Spania se hallaba bajo dominio musulmán hasta que un noble visigodo, llamado Pelayo, lideró una revuelta en Asturias que derrotó a un contingente musulmán junto a la cueva de Covadonga, lo que supondría el surgimiento de un nuevo reino y el inicio de la «recuperación de España». Pero ¿qué hay de cierto en el relato? La primera mención a la rebelión de Pelayo se halla en el *Testamento de Alfonso II*, un acta de donación conservada en el archivo de la catedral de Oviedo, fechado el 16 de noviembre de 812:[7]

> [...] la victoria de los godos brilló no menos clara en España entre los reinos de diversas gentes. Mas, puesto que te ofreció su arrogante jactancia, en la era 749 (año 711) [el pueblo godo] perdió la gloria del reino, junto con el rey Rodrigo, pues merecidamente sufrió la espada árabe. De esta peste libraste con tu diestra, Cristo, a tu siervo Pelayo, el cual fue elevado al rango de príncipe y, luchando victoriosamente, abatió a los enemigos y defendió, vencedor, al pueblo cristiano y astur, dándoles gloria.

A pesar de que no menciona de forma explícita a Covadonga, este documento atestigua, noventa años después de la fecha atribuida a la batalla, que Pelayo venció a los musulmanes en un enfrentamiento armado y libró al territorio astur de la dominación islámica. Presenta la conquista árabe como el justo castigo por la «arrogante jactancia» de los godos y no parece considerar al reino asturiano como una continuación del visigodo.

Setenta años después, en la corte ovetense de Alfonso III el Magno (*reg.* 866-910) se desarrolló una intensa labor cronística para elaborar una historia oficial del reino asturiano. Finalizada en noviembre de 883, la *Crónica Albeldense* o *Epítome ovetense* constituye una miscelánea de textos acerca de la historia universal que incluye una nómina de reyes asturianos. Con un lenguaje sencillo y conciso, carente de elogios o hipérboles, nos amplia el relato:[8]

> Primero en Asturias reinó Pelayo, en Cangas, durante dieciocho años. Este, según dijimos más arriba, llegó a Asturias expulsado de Toledo por el rey Witiza. Y una vez que España fue ocupada

por los sarracenos, éste fue el primero que inició la rebelión contra ellos en Asturias, reinando Yusef en Córdoba y cumpliendo Munnuza en la ciudad de Gijón las órdenes de los sarracenos sobre los astures. Y así por él es aniquilado el enemigo ismaelita, junto con Alkama, y hecho prisionero el obispo Oppa, y a la postre es muerto Munnuza. Y así, desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano. Además, en aquella ocasión, los de la hueste sarracena que se libraron de espada, al derrumbarse un monte en Liébana, fueron aplastados por sentencia de Dios, y por la divina providencia surge el reino de los astures. Murió el dicho Pelayo en el lugar de Cangas, en la era 775 [de la «hispánica», el año 737].

La *Albeldense* introduce por primera vez a los antagonistas de Pelayo: Munnuza, Alkama y Oppas, al tiempo que menciona un lugar, el valle de Liébana, en el extremo occidental de la actual Cantabria. El único dato que nos permite fechar el suceso es una mención al «reinado» de Yusef, el valí Yūsuf ibn ʿAbd al-Rahmān al-Fihrī, que gobernó al-Ándalus entre 746 y 755-756, lo que supone un error meridiano.

Elaborada en el *scriptorium* ovetense en esta misma época, la *Crónica de Alfonso III* es un texto de mayor extensión del que existen dos versiones. La *Rotense* está considerada la obra de un laico –identificado por algunos con el propio rey–, muestra un latín avulgarado y fue empleada como base por los cronistas posteriores. La versión *a Sebastián* u *Ovetense* incluye un prefacio a modo de epístola y presenta unos rasgos identificados con la mano erudita de un clérigo: trata de mejorar el latín y omite los pecados del clero que propiciaron la «ruina de España».[9] Las crónicas altomedievales no suelen ser obra de una sola mano, sino que autores sucesivos las fueron enriqueciendo a lo largo del tiempo, según su propio criterio y conocimientos, en ocasiones variando el contenido de forma sustancial según los intereses políticos del momento, o añadiendo materiales tomados de otras fuentes. Tras innumerables debates, la mayoría de especialistas considera probable la existencia de una crónica primitiva a partir de la cual se elaboraron tanto estas dos versiones como la *Albeldense*.[10] Dado que la *Rotense* parece la más fiel al original y resulta la más extensa, la tomaremos como referencia. Su relato acerca de Pelayo y Covadonga empieza con una Spania sometida al poder musulmán:

Por ese mismo tiempo era gobernador de esta región de los asturianos, en la ciudad de Gijón, un hombre llamado Munnuza, compañero de Tarik. Cuando el tal desempeñaba el gobierno, un cierto Pelayo, que había sido espatario de los reyes Witiza y Rodrigo, agobiado por la dominación de los ismaelitas se metió en Asturias en compañía de sus hermanos. El antes nombrado Munnuza

envió a Pelayo a Córdoba con el pretexto de una comisión, a causa de su hermana; pero antes de que volviera, por medio de un engaño, se unió en matrimonio con su hermana. Cuando él volvió, no lo aprobó en modo alguno, sino que con el mayor ánimo se aprestó a poner en práctica lo que ya tenía pensado en torno a la salvación de la Iglesia. Entonces el nefando Tarik envió al ya nombrado Munnuza hombres armados para que apresaran a Pelayo y lo llevaran encadenado a Córdoba. Cuando ellos llegaron a Asturias y pretendieron cogerlo con un engaño en un lugar que se llamaba Brece, le fue revelado a Pelayo el propósito de los musulmanes por un amigo suyo. Pero como los sarracenos eran más, y viendo que no podía hacerles frente, saliéndose con cuidado de entre ellos picó espuelas y llegó a la orilla del río Piloña. Lo encontró crecido y desbordado, pero nadando con la ayuda del caballo que montaba pasó a la otra orilla y subió a la montaña. Los sarracenos dejaron de perseguirlo. Y él, dirigiéndose a las tierras montañosas, reunió a cuantos halló que iban a concejo, y subió a un gran monte cuyo nombre es Auseva, y se refugió en el costado del monte, en una caverna que sabía muy segura; de esa gran cueva sale un río llamado Enna. Una vez que él hizo correr sus orígenes por entre todos los astures, se reunieron y eligieron a Pelayo como príncipe. Al saberlo los soldados que habían venido a prenderlo, volvieron a Córdoba y contaron todo a su rey: que Pelayo sobre el que Munnuza había hecho una petición, era rebelde manifiesto.[11]

En esta historia, Munnuza es un «compañero de Tāriq», una circunstancia improbable que, unida a la posterior presencia de Oppas, el traidor de la batalla de la Janda, y a que Pelayo sea espatario de Rodrigo, convirtieron al inminente choque en una vindicación de la derrota en el lago. A partir de este momento, el relato adquiere un tono hiperbólico:

Cuando el rey lo oyó, movido por la ira vesánica ordenó que saliera de toda España una hueste innumerable, y puso a Alkama, su camarada, al frente del ejército; a cierto Opa, Obispo de la Sede Toledana, hijo del rey Witiza, por cuya alevosía se perdieron los godos, le ordenó ir a Asturias con Alkama en el ejército. El tal Alkama había recibido de su camarada la consigna de que, si Pelayo no quería hacer caso del obispo, apresado por la fuerza del combate fuera llevado a Córdoba. Y viniendo con todo el ejército entraron en Asturias con unos 187.000 hombres de armas. Pelayo por su parte estaba en el Monte Asueva con sus camaradas. Y el ejército marchó contra él, y ante la entrada de la cueva plantaron sus innumerables tiendas. Y el ya dicho obispo Oppa subiéndose a una altura ante Covadonga, habla a Pelayo diciéndole así [...][12]

A continuación, el cronista reproduce un plúmbeo diálogo entre el obispo toledano y el caudillo astur, repleto de citas bíblicas y claramente inspirado en las hagiografías.[13] El mitrado trata de persuadir a Pelayo para que se rinda, pero este se niega a pactar y, como no podía ser de otro modo, le humilla con su saber teológico. Oppas da por concluida la diatriba y exhorta a los musulmanes a luchar.

Y ahora el ya dicho Alkama ordena que se inicie el combate. Toman las armas, se alzan los fustíbalos (*fundiuali*), se disponen las hondas, brillan las espadas, se erizan las lanzas, y sin cesar se disparan saetas. Pero en esto no faltaron las grandezas del Señor: pues una vez que las piedras habían salido de los fustíbalos y llegaban a la iglesia de Santa María Virgen, que está dentro, en la cueva, recaían sobre los que las lanzaban y hacían gran mortandad a los musulmanes. Y como el Señor no cuentas las lanzas, sino que tiende las palmas [de la victoria] a quien quiere, una vez que de la cueva salieron a combatir, los musulmanes se dieron a la fuga y se dividieron en dos grupos. Y allí fue preso al momento el obispo Oppa y se dio muerte a Alkama. Y en el mismo lugar fueron muertos 124.000 de los musulmanes, y 63.000 que habían quedado subieron a la cima del Monte Auseva, y por el lugar de Amuesa bajaron a Liébana. Pero ni siquiera ésos escaparon de la venganza del Señor. Cuando marchaban por lo alto del monte que está sobre la ribera del río que se llama Deva, junto a la villa que llaman Causegaudia [Cosgaya], ocurrió por sentencia de Dios que ese monte, revolviéndose desde sus fundamentos, lanzó al río a los 63.000 hombres, y allí los sepultó a todos el tal monte, donde todavía ahora ese río, cuando retorna a su cauce, muestra muchas señales evidentes de ellos.[14]

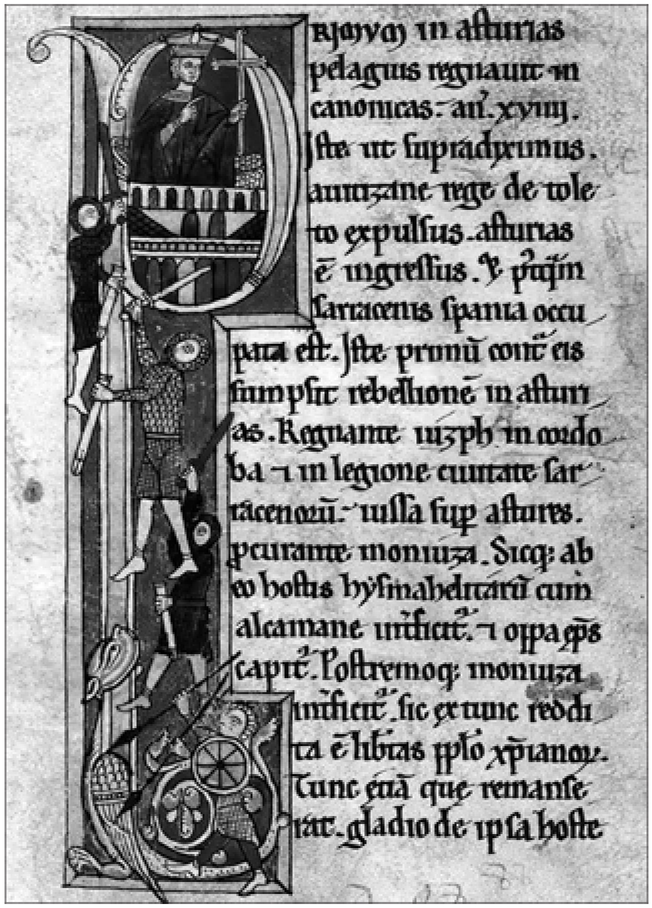


Figura 103: Pelayo en la batalla de Covadonga. *Corpus pelagianum*, BNE, Ms. 2805, f. 23r. Se trata de la representación más antigua del caudillo asturiano, del siglo XII. Luce una corona según modelos iconográficos de finales del siglo XI y sostiene la Cruz de la Victoria, actual símbolo de Asturias, donada por Alfonso III a la catedral de San Salvador de Oviedo en 908. El revestimiento enjoyado fue realizado en el castillo de Gauzón (Raíces). El nombre de esta reliquia responde a la tradición de que su alma de madera habría sido enarbolada por Pelayo durante la batalla de Covadonga, algo refutado por las dataciones radiocarbónicas que la fechan hacia la época del rey Magno.

La derrota debilitó a la guarnición musulmana en Gijón hasta tal punto que, al temer quedarse aislados al norte de la cordillera, el gobernador se vio forzado a abandonar su sede:

> Mas el ya dicho Munnuza, al saber del hecho, escapó de la ciudad marítima de Gijón y se dio a la fuga. Apresado en el pueblo Clacliense, fue muerto junto a sus hombres. Entonces se puebla la tierra, se restaura la Iglesia y todos en común dan gracias diciendo: «Bendito sea el nombre del Señor, que conforta a los que creen en Él y destruye a las gentes inicuas».[15]

Todo este pasaje procede de una narración anterior que fue insertada en la *Crónica de Alfonso III*, lo cual explica la extensión si se la compara con el resto

de la obra. Posee unos rasgos lingüísticos distintivos, incluye el único diálogo de toda la historiografía altomedieval hispana, y solo en esta parte el conflicto con la autoridad de Córdoba se presenta en clave religiosa.[16] El diálogo entre Pelayo y Oppas parece un inserto de un texto más extenso que ambas versiones simplificaron.[17] Miguel Stero considera que este relato pudo elaborarse tras la muerte de Alfonso I en 757, quizá durante el reinado de su hijo Fruela I, dada la importancia que la crónica le otorga y la escasa atención que presta al reinado de Pelayo –y al de su hijo Favila– más allá de la providencial batalla.[18] Alexander Pierre Bronisch[19] coincide en que el texto primitivo del relato de Covadonga llegó como un relato independiente a la *Crónica de Alfonso III* y que constituye un «vínculo de unión entre la tradición visigoda y la astur», a causa de las relevantes similitudes conceptuales y lingüísticas con la *Missa de hostibus*, un texto litúrgico de carácter bélico que establece, por medio de citas veterotestamentarias, un tácito paralelismo entre Pelayo y Judas Macabeo. Debió de redactarse poco después de la invasión islámica y fue añadida en 1052 al *Liber Ordinum* del códice de Silos,[20] lo cual…

> [...] significa que no fue una horda de salvajes astures, arraigados en su antigua cultura tribal, la que libró una escaramuza contra los árabes, sino un grupo de personas que pensaban conforme a los habituales modelos interpretativos de la tradición cristiana visigoda. Esto significa que la interpretación cristiana de los acontecimientos con las palabras e imágenes de la experiencia de Dios del Antiguo Testamento no fue una modificación *a posteriori* de la cruda realidad histórica, sino una visión de los hechos auténtica, que permaneció viva, transmitiéndose a lo largo de los siglos.[21]

Esta primitiva narración pudo incorporarse a la primitiva crónica de la que derivarían la *Rotense*, *a Sebastián* y *Albeldense*, o bien formar parte de un proceso de elaboración textual más complejo. A partir de concordancias entre las tres crónicas hasta el reinado de Vermudo I, Claudio Sánchez Albornoz creyó probable la existencia de una obra perdida, elaborada hacia el año 800, durante el reinado de Alfonso II, de la cual la *Rotense* sería una ampliación[22] y en ella, a su vez, se basó la *a Sebastián*. Aunque Juan Gil rechaza esta hipótesis,[23] considera que las dos versiones pudieron basarse en un latérculo de finales del siglo VIII.

El surgimiento de una historiografía asturiana en época de Alfonso II (*reg.* 791-842) tendría sentido. El «rey casto» trasladó la sede regia a Oviedo, que se convirtió en el gran centro cultural de la Hispania cristiana gracias a la llegada de eruditos mozárabes, donde se acometió una reforma administrativa, de inspiración visigótica, junto con una ingente labor de construcción monumental. Dentro de esta política neogoticista, de consolidación del poder regio y de mecenazgo cultural a imitación carolingia, la creación de una historiografía propia sería un paso casi obligado. Este creciente neogoticismo culminó con la *Crónica de Alfonso III*, que presenta al *Regnum Asturorum* como heredero del visigodo, en especial la versión *a Sebastián*.[24]

La *Crónica de Sampiro*, escrita a principios del siglo XI por el obispo de Astorga, abarca desde 866 hasta 999 y, al estar concebida como una continuación del corpus cronístico de Alfonso III, no menciona a Covadonga. Entre los años 1109-1118, la *Historia Silense* –también conocida como *Historia Legionensis*, pues fue redactada en León– reproduce el relato de Covadonga sin añadir nada significativo. En el siglo XIII, las obras históricas de Lucas de Tuy y Jiménez de Rada, seguidas por la *Primera Crónica General* de Alfonso X, conformaron el relato canónico en torno a la rebelión pelagiana y el surgimiento del reino de Asturias como germen de Castilla.

Existen cuatro crónicas árabes que mencionan la rebelión de Pelayo, aunque su número puede elevarse hasta diez si contamos aquellas cuyos pasajes transcriben las primeras. Eduardo Manzano atribuye el origen de esta tradición a Ahmad al-Rāzī.[25] A pesar de que su obra se ha perdido, nos ha llegado una versión de su hijo ʿĪsà a través de al-Maqqarī:

> Como ya hemos dicho apoyándonos en varios cronistas, el primer cristiano que, después de la conquista árabe de al-Ándalus, reunió a sus compatriotas y se mostró en rebelión, fue un bárbaro llamado Pelayo, de la gente de los astures en Gallaecia, quien, durante el gobierno de al-Hurr ibn ʿAbd al-Rahmān al-Gāfiqī, segundo valí de al-Ándalus, huyó de Córdoba, donde había sido retenido como rehén para asegurar la obediencia de las gentes del país, y regresó a sus montañas nativas. Esto sucedió seis años después de la conquista de al-Ándalus, es decir, en el año 98 de la Hégira [717]. Los cristianos [de esos lares], habiendo tomado las armas con Pelayo contra el lugarteniente de al-Ḥurr, lo expulsaron del país y se convirtieron en dueños de él.
> El historiador ʿĪsà ibn Ahmad al-Rāzī lo relata de otro modo. Dice que, durante el gobierno de ʿAnbasa ibn Suhaym al-Kalbī, se alzó en Gallaecia un bárbaro despreciable llamado Pelayo, que fue el primero entre los cristianos en mostrar resistencia. Este hombre empezó a incitar a los

> francos a expulsar a los musulmanes fuera de las regiones que aún permanecían en sus manos, algo por lo que nunca habían mostrado ningún interés. Los musulmanes de ese tiempo eran los dueños de [casi] todo al-Ándalus y habían expulsado a los cristianos [de las regiones que anteriormente ocuparon]. Habían alcanzado sus conquistas hasta Narbona, que habían tomado, y también habían reducido la ciudad de Pamplona en Gallaecia; de modo que no quedaba nada [en manos de los cristianos] salvo una cadena de montañas a la que habían huido. Aquí también se refugió un príncipe, llamado Pelayo, con trescientos seguidores, a quienes los musulmanes no dejaban de perseguir y atacar, hasta que la mayoría murió de hambre, y Pelayo se quedó con solo treinta hombres y diez mujeres que únicamente tenían para alimentarse la miel que recogían en las grietas de la roca. De este modo subsistían, hasta que la noticia [de su existencia] llegó a los musulmanes, quienes los despreciaron diciendo: «¿qué son treinta bárbaros? Sin duda morirán y nos libraremos de ellos». Y, sin embargo, su fuerza y número han aumentado desde entonces en tal magnitud que ya no se puede ocultar. Este Pelayo murió en el año 133 de la Hégira [750-751], después de un reinado de diecinueve años, y fue sucedido por Favila, que reinó dos años. A Favila le sucedió Alfonso, hijo de Pedro, el padre del linaje de los Alfonsos, que ahora reinan y han recuperado lo que los musulmanes conquistaron de su tierra.[26]

A pesar de las coincidencias, el contraste con la narración cristiana no puede ser mayor. La contrapartida árabe denomina a Pelayo *ʿilŷ*, «elche», un término despectivo hacia el no árabe,[27] recuerda a la fábula de la zorra y las uvas e incorpora nuevos elementos legendarios, como que los sitiados se alimentaron con miel. No se trata de una tradición totalmente independiente de la asturiana, ya que, para elaborar su obra, Ahmad al-Rāzī se basó en fuentes latinas. Los primeros historiadores andalusíes apenas prestaron atención al núcleo de resistencia norteño. A finales del siglo IX, el emirato se vio sumido en un periodo de crisis y fragmentación política que solo pudo superarse gracias a la carismática figura de Abderramán III. De la mano de Alfonso III, el reino asturleonés se convirtió en un potencia para tener en cuenta. En 913 su hijo Ordoño II saqueó Évora y venció a los árabes en Castromoros (917); más adelante, Ramiro II infligió una aplastante derrota al primer califa en Simancas/Alhándega (939).[28] Surge entonces, entre la historiografía árabe, un interés por los orígenes del reino asturiano y el linaje de los Banū Adfunsh. Sin embargo, para solventar este vacío, los intelectuales de época califal solo podían recurrir a las crónicas cristianas. Los árabes que escribieron tras el gran retroceso territorial andalusí del siglo XIII rememoran el pasado omeya con nostalgia y lamentan que no se prestara la debida atención al embrión del Estado cristiano que, en ese momento, amenazaba con destruir al-Ándalus.[29]

Todo ello hace que la versión árabe acerca de Covadonga, elaborada a partir de –y en oposición a– las fuentes latinas, incurra en una abierta contradicción: trata de minimizar la entidad de la batalla hasta el extremo de negar su existencia, aunque el mero hecho de mencionarla supone reconocer su trascendencia.

La ausencia de referencias a Covadonga en la *Crónica Mozárabe*, la mejor fuente para conocer el siglo VIII, se ha empleado como evidencia del carácter ficticio de la batalla. Se ha propuesto la existencia de una censura musulmana de Covadonga, algo improbable dada la mención de Mahoma como «rebelde» y los elogios que dedica a los *europenses* en Poitiers.[30] La extremada brevedad de esta obra, cuyo centro de atención parece residir en Córdoba, Toledo y Levante, otorga un escaso valor a cualquier argumento *ex silento*. El cronista tampoco alude a las campañas de Alfonso I en el valle del Duero, que tenían lugar cuando redactaba la obra, a pesar de que los *Ajbār Maŷmū'a* sí lo hacen.[31] La distinción arcaizante que establece entre la Hispania ulterior y la citerior evidencia una visión mediterránea de la geografía peninsular que, salvo alguna vaga alusión a los Pirineos, ignora todo cuanto sucede más allá del eje formado por Toledo y Zaragoza. También es posible que este silencio con respecto a Covadonga esté relacionado con la admiración que muestra el cronista hacia Witiza. Dentro de un contexto de guerra civil, Pelayo pudo formar parte del bando rodriguista y el mozárabe simpatizar con los witizanos, de ahí que se abstuviera de mencionar un foco de resistencia «ilegítimo». Lo cierto es que los mozárabes del siglo IX apenas prestan atención al reino de Asturias, a pesar de los éxitos militares de Alfonso III hacia esa misma época, y, cuando lo hacen, no lo presentan como un libertador o defensor de la fe, en contraste con la historiografía asturiana. Ni siquiera Eulogio de Córdoba, «el más intransigente de los tradicionalistas mozárabes», cuestiona la legitimidad de los omeyas acerca de Spania.[32] La relación entre los reinos cristianos del norte y sus correligionarios bajo dominio musulmán no debía de ser tan estrecha como los prejuicios modernos nos pudieran hacer pensar y la ideología de la Reconquista, presente en las crónicas alfonsíes, es difícil que pudiera tener origen mozárabe.

ASTURIAS Y CANTABRIA EN LOS ALBORES DEL SIGLO VIII

A principios del siglo pasado, el positivismo hipercrítico de Lucien Barrau-Dihigo le hizo descartar la existencia de cualquier atisbo de verdad histórica tras el relato de Covadonga, actitud que contrasta con el positivismo crédulo de Sánchez Albornoz. Para Barrau-Dihigo, la narración de la *Crónica de Alfonso III* «forma un bloque homogéneo que no admite correcciones ni retoques»,[33] lo cual supondría un *todo o nada* y, dado que resulta imposible asumir la veracidad de todo el relato, debe descartarse por entero. Esta opinión soslaya el complejo proceso de elaboración textual que ya hemos expuesto.[34] No obstante, la mayor reprobación al relato tradicional acerca de los orígenes del reino asturiano surgió en la década de 1970, con un enfoque etnomarxista, de la mano de Abilio Barbero y Marcelo Vigil.[35] Según estos autores, astures y cántabros habrían permanecido ajenos a la romanización y al resto de procesos que transformaron el occidente europeo, caracterizados por una estructura social gentilicia, un matriarcado paleolítico y una economía basada en la propiedad comunal. Al no estar integrados en las estructuras políticas romanas ni visigodas, la expansión territorial del reino asturiano a costa de al-Ándalus solo habría sido la continuación de unas prácticas depredatorias iniciadas en época prerromana. Bajo el prisma de una Edad del Hierro eterna, el relato alfonsí carecía de sentido, unos astures y cántabros indómitos jamás hubieran asumido el caudillaje de un godo. Los cronistas mentían cuando entraban en conflicto con ciertas tesis preconcebidas, el neogoticismo se confundía con el sesgo de confirmación.

En opinión de José María Mínguez, la batalla de Covadonga «no fue más que una de tantas escaramuzas que debieron sucederse entre grupos de guerreros montañeses y pequeños destacamentos enviados por los valíes cordobeses para hacer efectivo el pago de tributos».[36] Pedro Chalmeta va más allá y, tras proponer que las tropas musulmanas «habrían tratado, infructuosamente, de reducir aquel núcleo de resistencia, siendo rechazados en el monte Auseva/Covadonga», más adelante cambia de opinión y defiende que el relato alfonsí supone una adaptación del ya mencionado pasaje de la *Crónica Mozárabe* (81).[37] La verosimilitud de un hecho referido en las fuentes reside en

su capacidad para integrarse de forma lógica dentro de una secuencia de acontecimientos coherente con lo que sabemos acerca de la realidad social, política y económica de ese periodo. Si asumimos que, hacia 718, la vertiente costera de la cordillera se hallaba bajo dominio musulmán y que, dos décadas después, surgió una estructura política capaz de acometer una ofensiva sobre la meseta –algo confirmado por los *Ajbār Maŷmū'a*–, una victoria militar sobre la guarnición de Gijón, que otorgarse prestigio a la jefatura de Pelayo, supone un paso casi obligado.[38] Es difícil concebir que un reino surgiera a partir de treinta individuos enriscados en un monte.

Desde la década de 1990, el estudio de los orígenes del reino de Asturias ha estado protagonizado por un debate entre los visigotistas, que defienden una continuidad institucional del mundo visigodo, y los indigenistas que, si bien rechazan el grueso de ideas de Barbero y Vigil, ponen mayor énfasis en los aspectos sociales. En general, el medievalismo acepta, con la debida cautela, los hechos fundamentales referidos por la *Crónica de Alfonso III*: la existencia de un gobernador musulmán en Asturias, la elección de Pelayo como caudillo, el inicio de una rebelión y la posterior victoria en el Auseva.[39] No obstante, la obra de los herederos de Barbero y Vigil ha estado tan impregnada de tribalismo irredento, y ha tenido tan amplia difusión, que nos obliga a abordar la situación del sector central de la cornisa cantábrica a principios del siglo VIII.[40]

Gracias a los geógrafos grecolatinos y a la epigrafía de época romana, sabemos que, hasta al menos el siglo V, astures y cántabros contaron con una organización social basada en gentilidades, vulgarmente conocidas como «tribus». En los siglos IX-X, los cartularios documentan la existencia de tierras comunales que dependían de unos concejos de valle o aldea, formados por hombres libres, que, con el tiempo, quedaron sometidos a vínculos de vasallaje con los centros monásticos y los emergentes poderes señoriales. En algún momento entre los siglos IV y IX se produjo una transición desde una articulación social cimentada en lazos de parentesco hacia otra basada en relaciones de vecindad, que más tarde experimentó un largo proceso de feudalización. Ignoramos el modo exacto en que esto ocurrió y solo podemos hacer conjeturas basadas en el registro arqueológico.

La rebelión de Pelayo surgió en el entorno de los Picos de Europa, un territorio que había formado parte de la Cantabria prerromana y romana. Los cántabros habitaban un territorio más extenso que la moderna comunidad autónoma, pues abarcaba las dos vertientes de la cordillera, y llegaba, en su parte más occidental, hasta el río Sella, que sirvió de límite tanto a cántabros y astures como después al *conventus cluniensis* y el *asturum*. El territorio de Asturia se prolongaba por la meseta en forma de cuña hasta el Duero. Mientras que el sector meseteño de ambos pueblos resultaba propicio para el cultivo cerealístico y existían grandes *oppida* con un primitivo urbanismo, en los valles de la vertiente costera, una región montañosa de clima atlántico, la población vivía dispersa en pequeños castros y aldeas cuya economía se basaba en la ganadería y en cultivos más pobres, como la cebada, el mijo o el panizo.

La conquista romana de estos belicosos pueblos se prolongó durante una década (29-19 a. C.) y, gracias a la epigrafía y la numismática, podemos constatar la presencia de un contingente de al menos ocho legiones. Los trabajos arqueológicos iniciados en los años noventa del siglo pasado por Eduardo Peralta y Jorge Camino muestran una eficiente maquinaria militar que, tras asediar los grandes *oppida* del sur, avanzó hacia la costa por las cumbres de los cordales montañosos, donde la aristocracia guerrera indígena había dispuesto una red de castros para controlar los puertos y los accesos entre valles. En Cantabria este avance se produjo por el curso del Pisuerga y el Camesa, para acceder al valle de Campoo y cruzar la cordillera a través de la sierra del Escudo, lo que ha dejado un ostensible rastro arqueológico de campamentos romanos y castros arrasados que reproduce las líneas de avance del Ejército francés en la Guerra de Independencia y el sublevado durante la Guerra Civil. Una vez finalizada la conquista, Roma acuarteló una legión en Herrera de Pisuerga y dispuso guarniciones a lo largo en este eje de comunicación –la vía de Segisamo-Pisoraca-Julióbriga-Portus Blendium– que supondría el principal foco de romanización junto con la franja costera, donde una sucesión de puertos y embarcaderos, entre los que destacan Portus Victoriae (Santander) y Flavióbriga (Castro Urdiales), posibilitaron una navegación de cabotaje que unió el Mediterráneo con la fachada atlántica.

El sometimiento de los astures resultó un tanto análogo y concluyó con el avance de Publio Carisio por el cordal de la Vía Carisa, desde el interfluvio del Bernesga y el Esla hasta la bahía de Gijón. Otro gran eje de comunicación se encontraba hacia occidente, el camino de La Mesa que moría en la desembocadura del Nalón donde se fundó Flavionavia. La enorme presencia militar en la Asturia del sur de la cordillera, en campamentos como Legio y Asturica Augusta, propició una rápida aculturación que acentuó aún más las diferencias entre el territorio cismontano y el transmontano. Aunque carentes de las enormes infraestructuras urbanas que caracterizaban a las ciudades del ámbito mediterráneo, la Asturia transmontana quedó articulada en pequeñas *civitates* como Lucus Asturum o Flavionavia.[41] No muy lejos del castro de Noega (Campa Torres), sobre la península de Santa Catalina, se fundó una nueva población en el centro de la actual ciudad de Gijón. A partir de la Tetrarquía, este puerto experimentó un notable desarrollo, plasmado en la construcción de una muralla que cerraba el istmo, reformada a principios del siglo V. Aunque las termas de Campo Valdés y la factoría de salazones próxima quedaron abandonadas a finales del siglo IV, la presencia de *terra sigillata* africana y focense tardía, o el hallazgo de un ánfora de Antioquía, atestiguan actividad mercantil de largo alcance. La progresiva desaparición de estos materiales en el siglo VII sugiere la transición hacia un modelo económico de producción local. Al calor de esta actividad comercial, en torno a *Gegione* había surgido una red de *villae* que servía de residencia a la aristocracia urbana. Entre ellas destaca Veranes, una enorme villa cuyas dependencias empezaron a abandonarse en el siglo V, o se destinaron a la producción metalúrgica y agrícola. En algún momento anterior al siglo IX el monumental triclinio con ábside se transformó en una iglesia que conservó el nombre de Veranius-Veranes y, mientras se conformaba este centro eclesiástico, el poder secular se trasladó al cercano castillo de Curiel que controlaba la calzada desde Gegione hasta Lucus Asturum y el interior.[42]

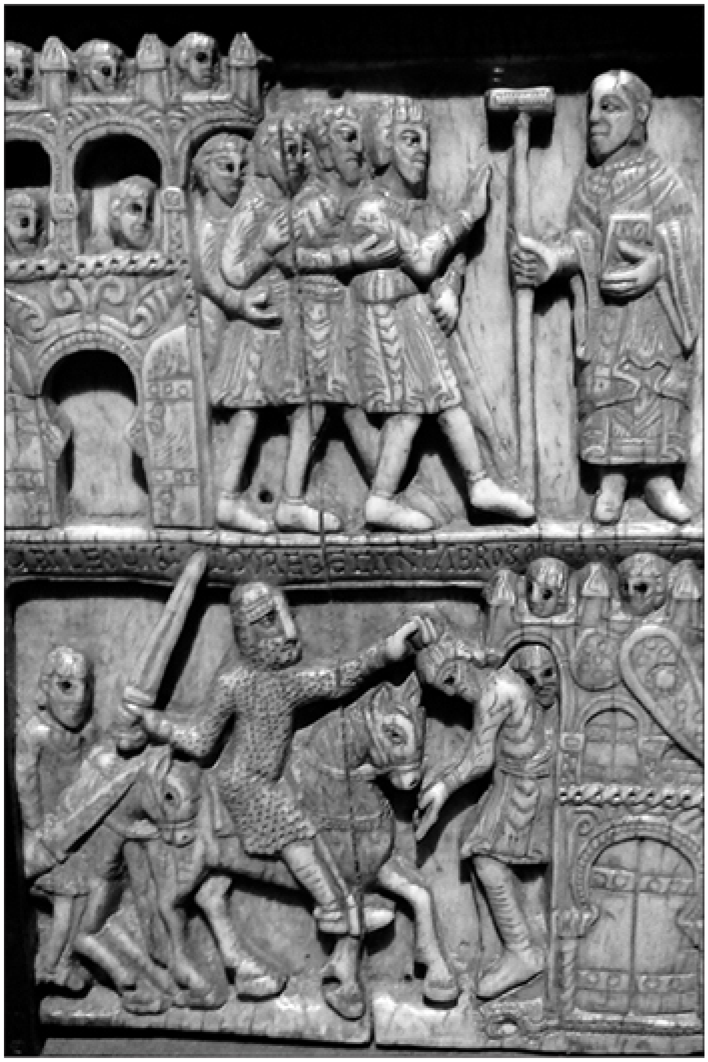


Figura 104: Detalle de la arqueta de san Millán de mediados del siglo XI, que muestra la conquista de Amaya por el rey Leovigildo en 574 según la descripción de la biografía escrita por el obispo de Zaragoza, san Braulio, en el siglo VII. El relieve tallado en marfil muestra al rey visigodo sujetando a Abundancio, un noble cántabro que se habría burlado del santo cuando acudió a predicar al «senado» de los cántabros. (Fotografía del autor).

Este proceso –similar al del resto de Hispania– se reproduce a menor escala en Julióbriga, la mayor población de la Cantabria romana, que una serie de hitos epigráficos nos permite identificar con el yacimiento de Camesa-Rebolledo,[43] a los pies del castro de Santa Marina en el monte Ornedo, sobre la calzada que conectaba las dos vertientes de la cordillera. Tras la conquista romana, parte de las defensas del castro se reutilizaron para edificar un *castra hiberna* con una guarnición, al tiempo que surgía un asentamiento en la ladera, en lo que tal vez supuso el traslado de la población al llano. En la zona de El

Conventón se ha excavado la *pars urbana* de una villa romana con hipocausto, habitada durante los siglos I-III d. C. Hacia la segunda mitad del VI, este edificio fue reutilizado como mausoleo-necrópolis y, en el VIII, sobre sus ruinas se construyó una iglesia prerrománica quizá asociada a un poblado, cuyo cementerio permaneció en uso hasta la Plena Edad Media. El hallazgo de dos placas de hebillas de tipo liriforme en el castro de Santa Marina sugiere su uso como castillo hacia los siglos VII-VIII.

La mayor parte de la población norteña vivía dispersa en castros, aldeas y granjas, tanto en las alturas como en el fondo de los valles. La creciente inestabilidad del siglo IV propició un desplazamiento hacia los antiguos enclaves amurallados de la Edad del Hierro, como el monte Cildá y peña Amaya en la vertiente sur de Cantabria. En el occidente asturiano, el cese de la actividad minera a principios del siglo III había marcado el declive de los castros vinculados a la extracción aurífera, salvo contadas excepciones, como el de Coaña. A medida que dejamos atrás la época romana, el registro arqueológico se vuelve más tenue y, en territorio astur, tiende a concentrarse en torno a la actual «Y» formada por Oviedo, Avilés y Gijón.[44]

Durante el Bajo Imperio, las aristocracias de Cantabria y la Asturia transmontana se habían convertido en *possessores* de unas haciendas cada vez más empobrecidas.[45] Ante la progresiva desintegración de la administración imperial, esta *nobilitas* provincial adquirió una creciente autonomía, aunque sin alcanzar el grado de opulencia y poder de la aristocracia bética, y trasladó sus residencias a emplazamientos fortificados. La ordenación territorial que, en época romana, se había impuesto desde ciudades y villas, a partir del siglo VI se desplazó a las fortalezas de la aristocracia laica y a los centros eclesiásticos, mientras que la población no dependiente habitaba en aldeas o caseríos; en las zonas marginales, tal vez ajena a la autoridad de los magnates y a cualquier estructura de poder estatal. Estos «castillos» son pequeños recintos fortificados que controlaban las calzadas y los accesos a los valles. Destaca en Asturia el de Gauzón (Raíces), un fuerte costero que articulaba un amplio territorio y cuya primera fase data de finales del siglo VI; durante el reinado de Alfonso III, contaba con una suntuosa iglesia y un espacio palatino provisto de un taller metalúrgico donde se fabricó la famosa Cruz de la Victoria.[46] En la provincia

visigoda de Cantabria destaca la fortaleza de Tejeda (Trespaderne, Burgos), construida hacia el siglo V y que parece asociada al yacimiento de Santa María de los Reyes Godos que cuenta con iglesia, espacios de hábitat, necrópolis con mausoleo familiar y una posible forja.[47]

Para sustentar su poder, estos *potentiores* requerían ejércitos privados. A principios del siglo V, la *Notitia Dignitatum* (XLII, 30) enumera las últimas unidades militares romanas en Hispania. La *Cohors I Celtiberorum* se encontraba en Julióbriga y, al igual que el resto de *limitanei* del eje Lucus-Pompaelo, con la probable misión de controlar el bandidaje y asegurar la Vía Annonaria, un eje de comunicación entre Mérida, Astorga y Burdeos por el que se transportaban impuestos en especie –cereales, aceite, cueros, caballos– para abastecer a las legiones del *limes* renano. Esta cohorte juliobrigense no sobrevivió a la derrota de Dídimo y Veriniano ante Constantino III y sus restos pudieron integrarse en la hueste de algún magnate local. Las tumbas con armamento de San Llorente, junto a la peña amurallada del monte Rodiles, en la bocana de la ría de Villaviciosa, podrían relacionarse con la comitiva de algún noble local. Entre las armas exhumadas, datadas entre finales del siglo VI y principios del VII, figuran dos puntas de lanza, una de dardo, una francisca y varios *scramaseaxes*. La idea de una frontera con los pueblos del norte en época bajoimperial, que Barbero y Vigil imaginaron de acuerdo con las guarniciones citadas por la *Notitia* y con el área de difusión de los cuchillos de tipo Simancas, se fue diluyendo a medida que los hallazgos de esta arma se multiplicaban por toda la Península, hasta el extremo de que hoy el «*limes* del Duero» llegaría hasta Cádiz.

En el año 411, los vándalos asdingos asolaron la parte meridional del territorio astur y cántabro antes de ser derrotados por los visigodos, federados a Roma, seis años después. A partir de 420, la Gallaecia –provincia nacida con la reforma de Diocleciano que incluía Cantabria– se halló bajo el control nominal de los suevos, que se asentaron en Bracara, Lucus y Astúrica. Este dominio pudo extenderse al territorio astur transmontano. Cantabria parecía ajena a cualquier poder estatal y la aristocracia local se organizó en un «senado» con sede en Amaya, al que acudió san Millán para evangelizar a la población, sin demasiado éxito.[48] La airada respuesta del santo vaticinó el fin de la

independencia cántabra. En el año 574, en palabras de Juan de Biclaro (574.2), el rey Leovigildo «aniquiló a los invasores de la provincia de Cantabria y luego, ocupada la localidad de Amaya, se apoderó de sus bienes y restauró la provincia a su dominio». La expresión *pervassores provinciae* –invasores o usurpadores de la provincia– se ha interpretado o bien como una referencia a los suevos, o bien a que los cántabros habrían realizado una incursión sobre territorio visigodo. En cualquier caso, la idea de que Leovigildo «recuperó» Cantabria contradice el relato de Isidoro de Sevilla, que sostiene que el monarca godo «se apoderó de los cántabros».[49] Una década después, en 585, Leovigildo conquistó el reino suevo y, a partir de entonces, todo el norte peninsular se encontró bajo la autoridad de Toledo. La hipótesis de que Sisebuto (*reg*. 612-621) tuvo que reconquistar una Cantabria tributaria de los soberanos francos no parece probable.[50]

La reforma administrativa de Chindasvinto y Recesvinto supuso la adopción de la autoridad fiscal y judicial por parte de unos *duces provinciae* que, hasta entonces, solo desempeñaban labores militares. En algún momento entre los años 653 y 683 se fundó la provincia de Cantabria, con sede en Amaya, que excedía el territorio «étnico» de los cántabros y pudo abarcar toda la parte septentrional del antiguo *conventus cluniense*.[51] Con tan solo una sede episcopal confirmada (Oca), otra posible (Amaya) y dos cecas (Saldaña y Amaya), la finalidad de esta nueva entidad territorial puede que consistiera en servir de marca fronteriza contra los vascones. Asimismo, es posible que surgiera una provincia de Asturia con sede en Astorga.[52] Para afianzar su poder, estos duques provinciales debieron de establecer vínculos de dependencia o *patrocinium* con la nobleza local. Unas relaciones no exentas de asperezas, ya que los astures se rebelaron, quizá para eludir el pago de impuestos, en época de Sisebuto y la *Crónica de Alfonso III* menciona otra revuelta en 680, durante el reinado de Wamba, aunque la *Historia Wambae* de Julián de Toledo no la mencione.

Estos conflictos difícilmente pueden considerarse una «constante histórica» durante, nada menos, que setecientos años, como defendieron Barbero y Vigil. El *casus belli* esgrimido por Floro y Orosio para la conquista romana de Cantabria en el año 26 a. C. son las incursiones que este pueblo lanzaba sobre

sus vecinos de la meseta. Las fuentes grecolatinas no mencionan a los astures emprendiendo tales razias; los vascones habían sido aliados de Roma y, aparte de Veleia, la presencia militar romana en territorio vasconavarro resulta tenue. La primera campaña visigoda contra los vascones tuvo lugar en 581 y se sucedieron los enfrentamientos, incluidas varias incursiones de este pueblo en el valle del Ebro, hasta su apoyo a la insurrección de Froya en 653. A partir de ese momento, solo tenemos constancia de un choque entre visigodos y vascones cuando Wamba se dirigía a Cantabria en 673 para emprender una nueva campaña en Vasconia, donde recibió la noticia de la traición de Paulo. No sabremos de ningún otro enfrenamiento hasta la presencia de Rodrigo en Pamplona en el momento del desembarco de Tāriq.

A juzgar por un testimonio epigráfico dedicado a Opila, muerto en 642 a manos de los vascones, existieron, sin duda, conflictos de menor entidad. La supuesta enemistad atávica de los pueblos norteños hacia Roma y sus Estados sucesores se limita a dos rebeliones en territorio astur (612-621 y 680), una posible incursión cántabra (574) y un periodo de conflictividad en Vasconia iniciado en 581, un área de fricción con los francos y el ducado de Aquitania. Las necrópolis de tipo Aldaieta en territorio vasconavarro, con armas y enseres de tipo merovingio y aquitano, prueban la existencia de relaciones e intercambios entre ambas vertientes del Pirineo. La desintegración del Estado romano y la nueva posición de Vasconia como espacio de fricción entre el reino visigodo y el franco debieron de posibilitar que las élites locales consolidaran su poder. Las menciones de los cronistas visigodos al «nevado vascón» o al «horrendo cántabro», en definitiva, solo reproducen unos tópicos literarios originados en el mundo clásico acerca del carácter belicoso y montaraz de los pueblos norteños,[53] al servicio de una interesada dicotomía entre un reino de Toledo, heredero del poder imperial, y los «paganos» incivilizados.

Gracias a su integración en el reino visigodo, la *nobilitas* asturromana pudo construir un sistema defensivo con un amplio sentido geoestratégico, o tal vez creado, de forma coyuntural, para proteger su territorio durante la rebelión contra Wamba. En la Vía Carisa, cerrando el avance por la sierra en una cumbre conocida como Homón de Faro, una defensa lineal de tipo *claustrae* de unos cuatrocientos metros de longitud cierra el paso a través del cordal hacia la

Asturia transmontana. Similar es la defensa lineal de El Muro, en el cordal de la Mesa, entre Somiedo y Teverga, formada por un foso y un muro de piedra y tierra que corta la sierra a lo largo de ciento veinte metros. Las dataciones radiocarbónicas fechan tales defensas entre mediados del siglo VII y principios del VIII. Los trabajos arqueológicos apenas aportaron materiales, salvo cientos de cantos rodados esféricos en Homón de Faro, traídos desde una decena de kilómetros, para servir como proyectiles de honda y fustíbalo.

En Cantabria, algunos enclaves fortificados de la calzada que atravesaba la cordillera parece que fueron reutilizados. El castro de Monte Cildá, habitado hasta la primera mitad del siglo I d. C., fue reocupado a finales del IV y se construyó una muralla de sillares, cuya puerta se vio reforzada con mampostería entre los siglos VI-VII. Los integrantes del Proyecto Mauranus han propuesto que fuera la sede de la *Cohors I Celtiberorum* y que la posterior reforma responda a una guarnición visigoda tras la conquista de Leovigildo.[54] Más al norte, el castro de Santa Marina, próximo a Julióbriga, parece que fue reocupado.[55] En la sierra del Escudo, las defensas de Cotero del Medio se han identificado con una *claustrae* tardoantigua, dadas las semejanzas con El Muro y Homón de Faro. En las últimas estribaciones de este cordal, sobre una cima del monte Dobra, el recinto amurallado de Jarramaya (San Felices de Buelna) ha sido datado entre los años 550 y 650.

A principios del siglo VIII el sector central de la cornisa cantábrica, si bien presenta un marcado carácter rural, parece bien integrado en la órbita política y cultural del reino visigodo.[56] Iegio/Gegio constituía la única población con ciertos rasgos urbanos, puesto que el registro arqueológico de las seis *civitates* en territorio astur transmontano, junto con las ocho del cántabro, evidencian un marcado declive. Lucus Asturum (Lugo de Llanera) parece ser un *vicus viarium*, un poblamiento disperso entre una confluencia de calzadas. Flavionavia (Pravia) se muestra como un conjunto de aldeas en la margen izquierda de la desembocadura del Nalón, aunque el hecho de que el rey Silo trasladara la sede regia hasta allí en la segunda mitad del siglo VIII sugiere la existencia de una importante base fundiaria. En la colina de Ovetus debía de existir algún centro de poder previo a la fundación de la ciudad en 761. En Cantabria, la vida de Portus Victoriae y Flaviobriga no parece prolongarse más

allá del siglo VI, cuando se documentan los últimos vestigios cerámicos de origen mediterráneo. A medida que estos enclaves portuarios se abandonaban, en los siglos VII-VIII surgieron en el interior los núcleos defensivos de Otañes y El Collado de Maliaño.[57]

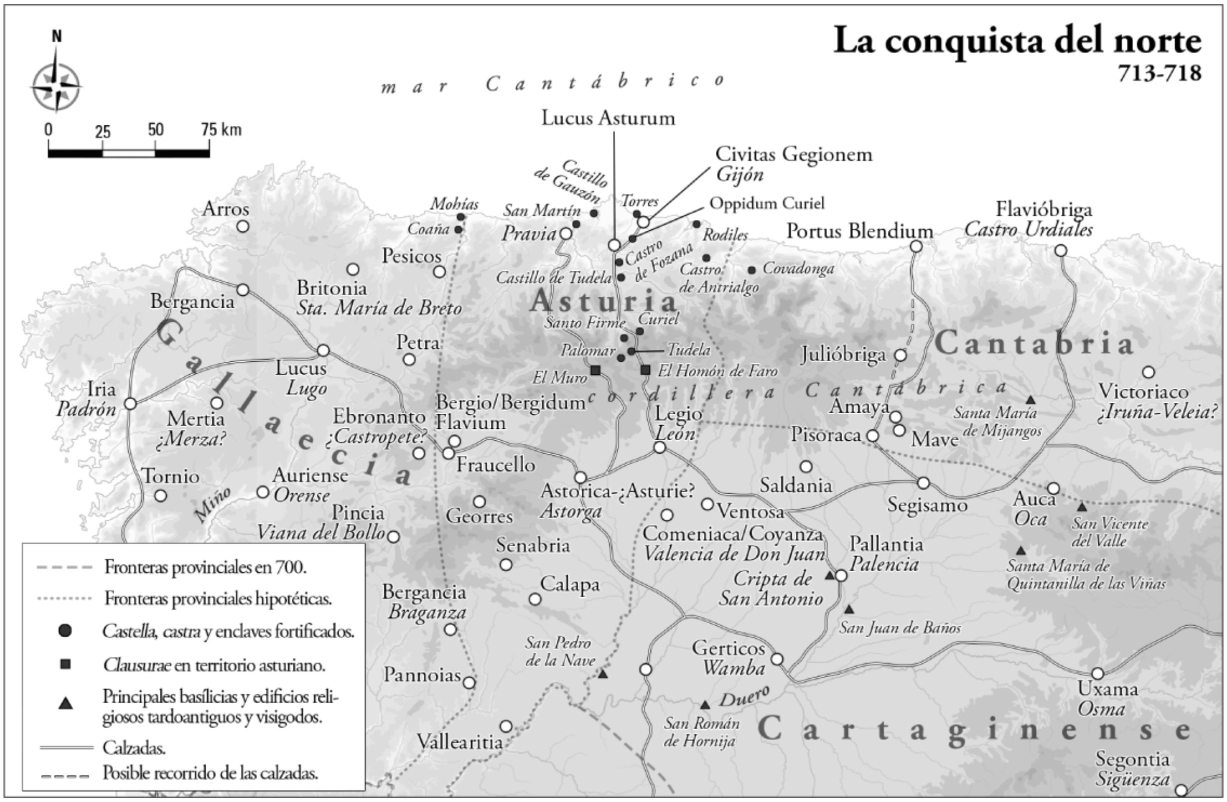
LOS ORÍGENES DE PELAYO

La *Crónica Albeldense* (XVa.1) asegura que Pelayo era hijo de Vermudo y nieto del rey Rodrigo, un dato que no posee ninguna credibilidad. La versión *a Sebastián* señala que Pelayo era hijo del duque Favila y la *Rotense* añade que «había sido espatario de los reyes Witiza y Rodrigo». Ambas circunstancias no son excluyentes, pues servir en el oficio palatino con el cargo de *comes spatharius* podría formar parte del *cursus honorum* del joven vástago de un duque provincial. La llegada a Asturia de un godo emigrado desde el sur no supondría un hecho anómalo. Tanto la *Crónica Mozárabe* (54) como las fuentes árabes refieren que muchos hispanogodos huyeron a territorio franco, Asturias o Gallaecia.[58] En el siglo VIII parece darse en Cantabria «una auténtica eclosión de cementerios en el ámbito rural»,[59] con un aumento significativo en el número y el tamaño de las necrópolis con tumbas de lajas, paralelo a la fundación de nuevas iglesias y monasterios, todo lo cual podría relacionarse con la llegada de población del sur. En la Asturia transmontana, además de este mismo fenómeno, esta centuria supuso un punto de inflexión en la tendencia al declive que, hasta entonces, mostraba el registro arqueológico.[60]

Una sección de la *Albeldense* (XIV.33) relata que, cuando el futuro rey Witiza residía en Tuy asesinó al duque Favila, el padre de Pelayo, de un estacazo en la cabeza «por causa de su esposa» y, más adelante, ya en el trono, expulsó al hijo de Toledo. Se considera, de forma casi unánime, que la *Crónica de Alfonso III* contiene falsedades para desprestigiar al rey Witiza, elaboradas, según Bronisch, en época de Mauregato (*reg.* 783-788), tal vez porque, en ese momento, existían en el reino asturiano miembros de su linaje que codiciaban el trono. Por si fuera poco, en época de Alfonso III estalló una rebelión liderada por un *dux* Witiza en Tuy.[61] Esta coincidencia, y el marcado carácter

antiwitizano de las crónicas alfonsíes, nos hacen cuestionar la veracidad de la anécdota.

No cabe duda de que los cronistas tratan de darle relumbrón al linaje de Pelayo al vincularlo con la realeza goda para presentar el reino de Oviedo como sucesor del toledano y legitimar el expansionismo de Alfonso III. Asimismo, resulta innegable que, para reunir hombres bajo su jefatura, Pelayo tuvo que ostentar algún rango de prestigio. En la Asturia transmontana existía una nobleza fundiaria de la que, en efecto, pudo formar parte. Aunque, en última instancia, las principales objeciones a que se tratara de un espatario de Rodrigo se han sustentado en prejuicios.[62] El único documento que menciona a Pelayo es un precepto real del año 869 en el que Alfonso III dona la iglesia de Santa María de Tentiana además de sus tierras y dependencias, al tiempo que menciona que había sido propiedad de su bisabuelo Pelayo. Esta iglesia incluía tierras, viñas y pomares que le habían sido usurpadas. Muchos *fundi* romanos adoptaron el nombre latino de su propietario seguido del sufijo -ana, por lo que es probable que nos encontremos ante una antigua villa convertida en centro eclesiástico. En la actualidad, Tiñana de Siero es una pequeña localidad a diez kilómetros de Oviedo, rodeada de praderíos, bosques de castaños y pomares y donde existe un buen número de *llagares* con una larga tradición en la elaboración de sidra. Cabe tanto la posibilidad de que Pelayo se refugiase en la Asturia transmontana tras la invasión islámica y adquiriera esta propiedad tras la rebelión, como que su familia tuviera su base de poder en la zona central de Asturias, donde se concentraba el poder político y económico del territorio.



El origen que la *Rotense* atribuye al estallido de la revuelta es que Munnuza, el gobernador musulmán, habría enviado a Pelayo a Córdoba con la excusa de una comisión, para, aprovechando su ausencia, casarse con su hermana por la fuerza. Tras regresar al norte, Pelayo, a decir de la crónica, «no lo aprobó en modo alguno» e inició la revuelta, aunque después señala que solo hizo «lo que ya tenía pensado en torno a la salvación de la Iglesia». Sin duda, al anónimo autor estos motivos familiares se le antojaron excesivamente mundanos y quiso otorgarle unas razones más elevadas. La secuencia cronológica resulta confusa. Claudio Sánchez Albornoz consideró que la rebelión se habría iniciado en 718, ya que las crónicas alfonsíes sitúan la muerte de Pelayo en 737 tras un reinado de diecinueve años. Sin embargo, el gran medievalista retrasa la batalla de Covadonga a 722, dado que una compilación biográfica menciona que un tal Nu'aym ibn 'Abd al-Rahmān acudió a al-Ándalus para participar en el *ŷihad* y murió a manos de los cristianos el 30 de mayo de 722, algo que, en su opinión, solo habría podido ocurrir en Asturia. El argumento resulta endeble porque, en este mismo momento, los árabes combatían en Septimania, región comprendida en al-Ándalus. Aunque la fecha es coherente con la mayoría de

fuentes árabes, que sitúa los sucesos en la «Roca de Pelayo» en el valiato de ʿAnbasa ibn Suhaym (*reg.* 721-725), un gobernador árabe que, según la *Crónica Mozárabe* (74), «duplicando los impuestos a los cristianos, los reprimió con dureza». Por tal motivo, parte de la historiografía actual atribuye a la revuelta astur un origen fiscal, tal y como sucedió en otras regiones del califato.



Figura 105: La fortaleza de Tedeja (Trespaderne, Burgos) construida a finales del siglo V o principios del VI domina el desfiladero de la Horadada y permaneció en uso hasta mediados del siglo XIV. Su nombre tal vez proceda del latino Teleris, «vigía». Una muralla de 175 metros cierra el flanco norte del cerro y está reforzada por seis torres semicirculares. (Fotografía del autor).

Otros historiadores han propuesto trasladar la batalla al año 737 y la identifican con una oscura mención de la *Crónica Mozárabe* (81) a una campaña en «las montañas pirenaicas».[63] Desde la Antigüedad se consideró que la cordillera Cantábrica suponía una prolongación de los Pirineos paralela al mar y tanto los *Ajbār Maŷmūʿa* como Ibn ʿIdārī fechan la anécdota de la Roca de Pelayo en época del valí ʿUqba, que gobernó al-Ándalus desde noviembre de 734 a finales de 741. El principal escollo a esta hipótesis reside en que las crónicas alfonsíes sitúan la muerte de Pelayo precisamente en 737, lo que

coincide con la fundación de la iglesia de la Santa Cruz en Cangas de Onís, emprendida por Favila, el hijo y sucesor de Pelayo. Dado que la inscripción fundacional de la basílica está fechada el 27 de octubre de 737, resulta factible que Pelayo hubiese fallecido ese mismo año, meses antes.

Eduardo Manzano atribuye la narración de la Roca de Pelayo a Ahmad al-Rāzī, que fecha el suceso en época de ʻAnbasa (*reg*. 721-726) y sitúa la muerte de Pelayo en 133 H (750-751) tras diecinueve años de reinado. Durante el proceso de transmisión textual, alguien debió de darse cuenta de que esta cronología resultaba imposible y desplazó los hechos al valiato de ʻUqba, lo cual fue reproducido por los *Ajbār Maŷmū'a* y después por Ibn ʻIdārī.[64] Esto nos lleva de nuevo al valiato de ʻAnbasa. Si asumimos la veracidad de las fuentes latinas, el caudillaje de Pelayo se inició en 718 y la batalla de Covadonga ocurrió poco después. Si preferimos dar crédito a las fuentes árabes, el combate sucedió en tiempos de ʻAnbasa, que llegó a la Península en agosto de 721. La fecha propuesta por Sánchez Albornoz podría tener sentido si las autoridades islámicas tardaron cuatro años en considerar a Pelayo una amenaza y la crónica alfonsí condensa los hechos. Una solución que podría otorgarle validez al año 722, aunque resulta imposible precisar la fecha.

La *Crónica Mozárabe* (62) constata que la llegada de al-Hurr supuso el inicio de una creciente presión fiscal sobre la población hispana, primero en el sur, la «Hispania ulterior», y después impone el pago de multas (*pacificas*) a los cristianos para garantizar la paz.[65] Seguidamente, al-Samh elaboró un censo fiscal «en la Iberia citerior y ulterior»,[66] hasta que ʻAnbasa, «duplicando los impuestos a los cristianos, los reprime con dureza» tras fomentar algaradas y asediar fortalezas.[67] Es difícil determinar en qué medida tales actuaciones afectaron a Cantabria y a la Asturia transmontana,[68] aunque parece que la medida de ʻAnbasa se hizo a partir de los censos fiscales elaborados primero por ʻAbd al-Azīz y después por al-Samh. Desconocemos las fechas en las que Gallaecia, el cuadrante noroccidental, fue sometida, aunque debió de ocurrir entre el gobierno de ʻAbd al-Azīz, iniciado en 713, y el reconocimiento de la jefatura de Pelayo, en 718.

La conquista de un territorio solo se afianzaba con la instauración de un sistema fiscal que permitiera a la élite invasora apropiarse de una parte de los

excedentes agrícolas y ganaderos, para crear una tesorería cuyos fondos estuvieran en su mayor parte destinados al mantenimiento de unas tropas que «protegían» a la población y al tiempo servían de poder coercitivo para imponer esta redistribución de los recursos. Para la *nobilitas* asturromana el reconocimiento de una nueva autoridad no debía de suponer un gran cambio. No obstante, cuando el califato inició una política de ocupación mediante guarniciones para imponer su sistema fiscal, la hostilidad hacia el poder islámico debió de incrementarse. El pasaje de la *Crónica Mozárabe* (74) en torno a las medidas de ʻAnbasa muestra que, en ocasiones, la recaudación fiscal resultaba casi indistinguible del botín de guerra, pues solo se hacía efectiva *manu militari*. Durante los dos siglos posteriores a la conquista, se sucedieron las rebeliones de los poderes locales contra la autoridad de Córdoba, tanto muladíes o élites hispanas conversas como de autoridades árabes en las tres marcas fronterizas –en especial Toledo y Mérida–, a las que se ha atribuido una motivación fiscal.[69] Valíes y emires solo podían recaudar en algunos territorios, en especial los marginales, bajo la amenaza de una represalia armada si no se hacían efectivos los pagos. En caso de que sus recursos militares estuvieran comprometidos en otras acciones, o que los poderes locales acrecentaran el suyo, surgían revueltas. Uno de los grandes logros de Abderramán III, el primer califa cordobés, consistió en superar tal dialéctica armada gracias a una mezcla de poder militar y legitimación religiosa, algo que solo fue posible tras un paulatino proceso de aculturación.

Sin duda, el matrimonio entre Munnuza, el gobernador musulmán, con un miembro de las élites locales le servía para afianzar su posición y facilitar esta nueva política. A largo plazo, estos esponsales solo beneficiaron a una de las partes. La práctica endogámica de desposar dentro de la tribu y hacerlo con la hija del tío paterno (*bint-al-ʻamm*), para, de este modo, evitar que el patrimonio familiar –la herencia de las hijas– acabase fuera del grupo hizo que las haciendas de la nobleza hispana se incorporaran de forma paulatina a las estructuras de parentesco patrilineal árabe, sin posibilidad de retorno. Un musulmán podía desposar hasta cuatro cristianas y sus hijos serían musulmanes por ley. Los nobles cristianos, por el contrario, solo podían contar con una esposa y la *sharía* dificultaba que fuera musulmana. Los conflictos no tardaron

en aparecer. Entre los «mártires de Córdoba» figura un buen número de hijos de padre musulmán y madre cristiana, como Flora, María y Natalia, que fueron ejecutadas por seguir practicando la religión materna, ya que la jurisprudencia malikí establecía que los hijos de un matrimonio mixto fueran musulmanes por ley.[70] Al tiempo, la pena por la apostasía era la muerte. En Huéscar se produjo el martirio de las hermanas Nudo y Alodia por un motivo análogo.[71] En opinión de Pierre Guichard, «la sólida organización agnática de los vencedores, su espíritu de clan, la poligamia y el concubinato tan extendidos en la sociedad árabe-musulmana, aparte de la circunstancia de que ejercían el poder político y militar, proporcionaron a los linajes árabes una ventaja en cierta manera "biológica" en sus eventuales relaciones matrimoniales con las familias indígenas».[72] Además, los matrimonios mixtos supusieron un catalizador para el proceso de arabización e islamización. El linaje paterno, meticulosamente recogido por el *nasab*, despreciaba la ascendencia materna y la búsqueda de prestigio social hizo que, con el paso del tiempo, los hispanos conversos redactaran falsas genealogías para situar a sus ancestros en Siria o Arabia. Hacia el primer tercio del siglo VIII, todo esto debía de resultar aún lejano, aunque las consecuencias inmediatas del matrimonio entre Munnuza y la hermana de Pelayo fueron que una parte sustancial del patrimonio familiar pasara a manos árabes.

Los motivos de la rebelión pelagiana, en definitiva, pudieron ser múltiples e incluir factores como las identidades étnicas y las diferencias de credo. La aparición de un enemigo externo pudo servir para afianzar la jefatura de Pelayo entre asturromanos y visigodos:

> Otra razón para la guerra es, paradójicamente, el efecto unificador: la creación de un enemigo extranjero, mítico, demoníaco, al que hay que derrotar si se desea salvaguardar el bien común (*nuestro* bien común). Al unirse contra un adversario, se fortalecen los lazos de lealtad dentro del grupo; las tensiones emergentes y potencialmente dañinas se dejan de lado.[73]

El desencadenante de la rebelión de Pelayo, según las crónicas alfonsíes, habría ocurrido tras su marcha a Córdoba para cumplir una comisión. Al-Maqqarī afirma que Pelayo había permanecido como rehén en Córdoba «para asegurar la obediencia de las gentes del país». Aunque este tardío compilador no menciona la fuente, el texto puede datarse en el siglo X.[74] Según esta

versión, Pelayo estuvo retenido durante el valiato de al-Ḥurr y logró escapar en el año 98 H, 717 de nuestra era. La fecha resulta coherente, el hecho podría ajustarse a la política del valí y esta vil condición bien pudo ser omitida por la historiografía asturiana porque no le aportaba lustre. Sin embargo, dado que la narración árabe procede de la alfonsí, también cabe pensar que quien consignó el detalle deseaba denigrar al primer monarca asturiano. Para ello, pudo basarse en que el palacio de al-Hurr en Córdoba, próximo al puente romano, más tarde fue conocido como «Casa de los Rehenes» (*Dār al-rahāin*), pues constituyó la residencia forzada para jóvenes muladíes de buena familia, al menos desde época del emir Muhammad.[75] En opinión de Bronisch, el verbo *ingredi*, utilizado por la *Rotense* para referirse a la «entrada» de Pelayo y su hermana en Asturias, posee un sentido muy específico, tanto en la *Crónica Mozárabe* como en la historiografía asturiana: el de ingreso militar.[76]. Según esta hipótesis, tal vez Pelayo y su familia llegaron al territorio astur en calidad de rehenes acompañando a la hueste de Munnuza.

En cualesquiera de los casos, una vez hubo regresado a Asturia, Pelayo inició una revuelta contra el poder omeya que culminó con el enfrentamiento en el Auseva. Más allá de milagros e hipérboles, las acciones descritas por las crónicas alfonsíes tienen un sentido estratégico, los enclaves citados cuentan con respaldo arqueológico y los itinerarios descritos responden a calzadas romanas. Las crónicas afirman que Gijón era la sede del gobernador musulmán de la Asturia transmontana.[77] Este enclave portuario, situado sobre la península de Santa Catalina, era lo más parecido a un núcleo urbano que existía en toda la vertiente costera del sector central de la cornisa cantábrica.[78] Estaba defendido por una muralla romana de ochocientos cincuenta metros, reforzada por una treintena de torres perimetrales, que cerraba el istmo y una cisterna le abastecía de agua en verano. Los materiales con los que este pozo fue rellenado, en el último tercio del siglo VIII, incluyen muebles y enseres de cierta riqueza, restos óseos de perros de caza y de un meloncillo o mangosta egipcia, un animal exótico importado del norte de África. Tales evidencias apuntan, en opinión de Alfonso Vigil-Escalera, hacia un contexto social aristocrático, tal vez asociado a la condición de Iegio/Gegio como «sede de un *palatium* y una guarnición desde donde se ejercería el control político y fiscal del territorio».[79]

Los muros romanos de Gijón debían de estar en buen estado, pues en 844 se hicieron valer en la primera expedición vikinga sobre la costa hispana. No obstante el control estratégico que la ciudad ejercía sobre el centro asturiano, donde debía de hallarse la mayor parte de haciendas y fortalezas de la aristocracia fundiaria, dependía de mantener una vía de comunicación abierta a través de la cordillera. Las *clausurae* o *claustrae* de Homón de Faro, situada en un cordal montañoso a 1650 metros de altitud cerrando la Vía Carisa, contaban con una primera línea defensiva formada por un foso y un talud de piedras, reforzado con vigas que compartimentaban la defensa, sobre el que se alzaría una empalizada de troncos. Tras esta defensa, algún tiempo después se construyó, casi en paralelo, una muralla de piedra de mayor entidad con sillarejo que también debía de contar con una puerta de madera y, en ambos extremos, con dos torres. En estos baulartes que defendían los flancos, se hallaron cientos de cantos rodados, de unos diez centímetros de diámetro y unos seiscientos gramos, que serían empleados como proyectiles de fustíbalo.[80] En algún momento posterior, la muralla fue derruida al excavar zanjas e incendiar la empalizada. Cerrando el camino de la Mesa, la defensa lineal de El Muro resulta más sencilla, pues consiste en una muralla de ciento veinte metros de longitud, formado por un foso de tres metros de anchura y uno de profundidad, seguido de una muralla de cinco metros de altura. La semejanza de este sistema defensivo con Cotero del Medio, en la sierra del Escudo de Cantabria, hace probable que las autoridades del territorio vecino –el *dux provinciae* Pedro– erigieran una defensa similar para cerrar el paso a los valles de la vertiente costera.

Homón de Faro y El Muro forman parte de un sistema defensivo que responde a una amplia visión estratégica por parte de un poder territorial, cuyo objeto consistía en defender la Asturia transmontana de las expediciones militares llegadas de la meseta. Las dataciones de C14 en ambos enclaves apuntan a una cronología que abarca desde mediados del siglo VII a mediados del VIII, tras lo cual habrían sido demolidas. En opinión de Jorge Camino, existen tres sucesos bélicos con los que, a falta de otras evidencias, podrían relacionarse: una supuesta campaña de Wamba contra los astures, referida por la *Crónica de Alfonso III*, que, sin embargo, no menciona la coetánea *Historia*

Wambae de Julián de Toledo; la ofensiva de Alfonso I de Asturias en el valle del Duero entre 745 y 767; y, por último, la conquista islámica, que constituye la opción más probable.[81] Aunque tales defensas pudieron haber sido acometidas por Pelayo tras la victoria en Covadonga, su destrucción intencionada apunta a que fueron tomadas por los árabes en algún momento entre el gobierno de ʽAbd al-Azīz ibn Mūsà y el año 718. El desmantelamiento de las murallas de los castros indígenas, o su ocupación por guarniciones romanas, supuso una práctica habitual una vez concluida la conquista romana (29-19 a. C.).

En *Fields of Battle* (1996), el historiador militar John Keegan explica el factor que denominó la «Piedra Rosetta de todas las grandes batallas»: por qué, guerra tras guerra, los combates se libraron prácticamente en los mismos lugares. La orografía de un territorio impone una lógica implacable a la que se han tenido que adaptar los luchadores de distintas épocas. Las *clausurae* tardoantiguas de Homón de Faro se encuentran a un kilómetro al norte del campamento romano del monte Curriellos, siguiendo el cordal de la Vía Carisa, cuyo nombre procede de Publio Carisio, el legado que dirigió las campañas contra los astures entre los años 26 y 22 a. C. Las *clausurae* de El Muro dominan el paso por el Camino de la Mesa, donde se hallan los campamentos romanos de Mouro y Valbona. Las posibles *clausurae* de Cotero del Medio están a unos diez kilómetros al sur de la Espina del Gallego, siguiendo el cordal de la sierra del Escudo; este castro cerraba el paso hacia la costa y sufrió un prolongado asedio romano del que dan testimonio los campamentos de Cildá y el Cantón. Los arqueólogos que excavaron estos tres yacimientos se toparon con numerosos proyectiles de bala. El 20 de junio de 1808, el *Armamento cántabro* reclutado apresuradamente por la Junta Suprema Cántabra fue barrido en el puerto del Escudo por el Ejército francés que avanzaba hacia Santander. En este mismo enclave, entre el 15 y el 17 de agosto de 1937, la División italiana «23 de Marzo» logró superar a la 55.ª División Montañesa de Choque, que sufrió enormes bajas por la abrumadora superioridad aérea y artillera del bando sublevado.

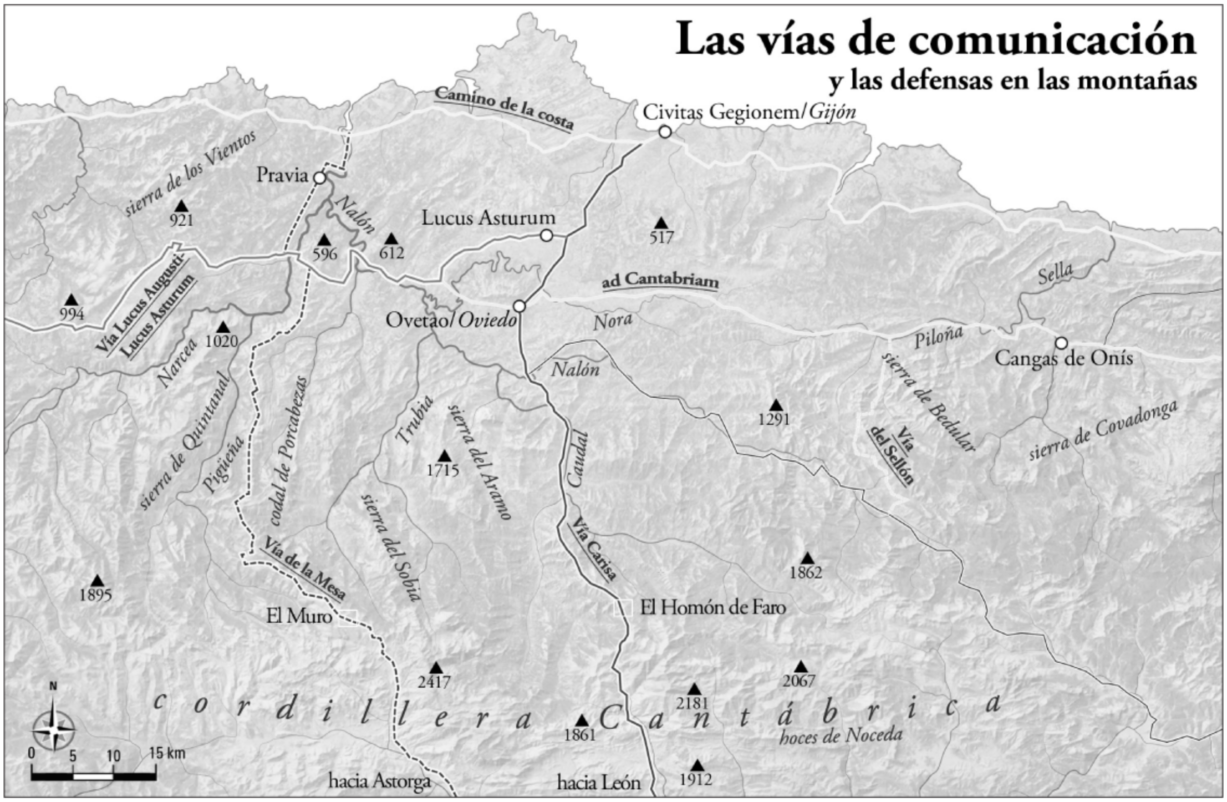

Las vías de comunicación
y las defensas en las montañas
Camino de la costa
Civitas Gegionem/Gijón
Pravia
sierra de los Vientos
921
Nalón
Lucus Asturum
596
612
517
Vía Lucus Augusti
Lucus Asturum
994
ad Cantabriam
Sella
Ovetao/Oviedo
Nora
1020
Piloña
Cangas de Onís
Narcea
Nalón
sierra de Quintanal
Pigüeña
codal de Porcabezas
Trubia
sierra del Aramo
1715
1291
sierra de Beddular
Vía del Sellón
sierra de Covadonga
Caudal
sierra del Sobia
Vía de la Mesa
Vía Carisa
1895
1862
El Muro
El Homón de Faro
2417
2181
2067
cordillera Cantábrica
1861
hoces de Noceda
1912
hacia Astorga
hacia León
0 5 10 15 km



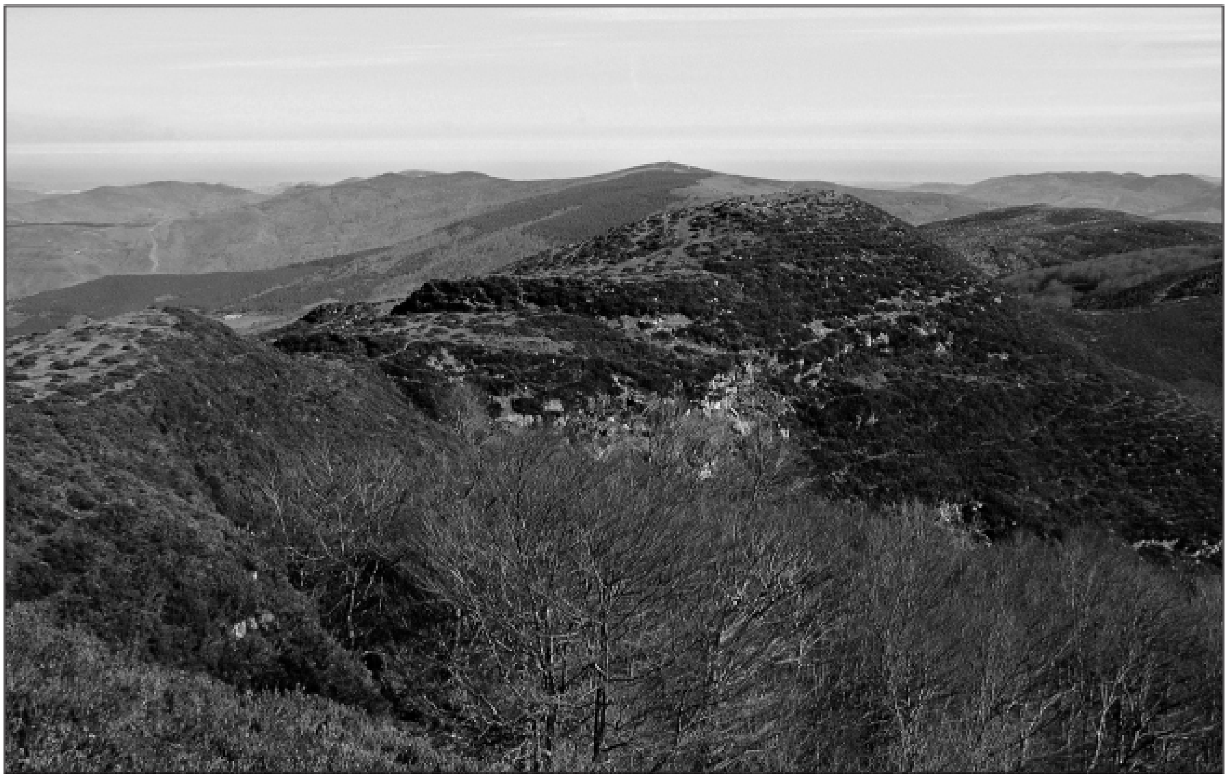
Figura 106: En el año 74 d. C. se construyeron las murallas de piedra de la fortaleza romana de Legio, con una planta en forma de naipe de 570 metros de longitud y 350 de anchura, que fue reforzada en época de la Tetrarquía. Parece probable la presencia de una guarnición arabo-bereber en torno al área de las termas y la *porta principalis sinistra*, la actual Puerta del Obispo, a juzgar por diversos restos cerámicos de la primera mitad del siglo VIII. (Fotografía del autor).

Los contingentes islámicos tuvieron que tomar las *clausurae* de Homón de Faro y El Muro para acceder a la Asturia transmontana. A partir de entonces, el control estratégico que la guarnición islámica de Gijón ejercía sobre el corazón de este territorio dependía de la vía de comunicación con las bases militares de Astorga y León, siguiendo un patrón análogo al de la ocupación militar romana tras la conquista de época augústea, con guarniciones en Astorga (*Legio X Gemina*), León (*Legio VI Victrix*) y Herrera de Pisuerga (*Legio IV Macedonica*), que conectaban con las tres grandes calzadas que atravesaban la cordillera cantábrica: el Camino de la Mesa, la Cía Carisa y la Vía del Escudo, a lo largo de las cuales Roma dispuso guarniciones de *vexillationes* en *turres*, *castella* y *castra minora*, esto es, fuertes de menor entidad. La toponimia sugiere que, siguiendo esta línea de cumbres, pudieron instalarse almenaras.[82] Astorga parece que adquirió una especial relevancia como asentamiento militar islámico

durante la primera mitad del siglo VIII. Los *Ajbār Maŷmū'a* mencionan que las tropas bereberes de esta ciudad desempeñaron un importante papel en la gran revuelta contra los árabes del año 741 y que padecieron las consecuencias de la sequía de 748-753. La antigua capital del *conventus Asturum*, y puede que de la provincia visigoda de Asturia, contaba con una formidable muralla y dominaba la principal calzada que atravesaba la cuenca del Duero y llegaba a Burdeos. A causa de su importancia estratégica para el control del noroeste hispano, esta ciudad protagonizó varios enfrentamientos entre visigodos y suevos en los años 459 y 569. En León, sede de la última legión acantonada en Hispania, José Avelino Gutiérrez considera probable una ocupación militar arabo-bereber intramuros hacia el área de las termas y la *porta principalis sinistra*, a causa de algunos restos cerámicos de la primera mitad del siglo VIII. La escasez de estos hallazgos de origen islámico tal vez suponga «un indicador del escaso contingente de la nueva población y el breve periodo de su ocupación, supuestamente sólo militar».[83]



Figuras 107 y 108: Defensas lineales de Cotero del Medio (Luena / Molledo, Cantabria). Se trata de dos grandes fosos en V con terraplenes que cortan el avance por la sierra a lo largo de unos 70 y 140 metros. A causa de sus semejanzas con las *clausurae* de Homón de Faro y El Muro en Asturias se les atribuye una cronología tardoantigua. (Fotografía © Eduardo Peralta).



La presencia de estas guarniciones musulmanas en el norte peninsular parece confirmada por la *maqbara* de la plaza del Castillo de Pamplona, una necrópolis con ciento setenta y siete cuerpos inhumados según el rito islámico.[84] Las dataciones radiocarbónicas aportan una horquilla entre los años 660-770 para una ocupación que debió de iniciarse en torno a 715. El estudio osteológico de María Paz de Miguel constata que los cadáveres formaban parte de una guarnición militar, pues se documentan seis individuos con heridas de arma blanca en el cráneo, cinco sin supervivencia. Una de las muertes se produjo por decapitación mediante dos cortes en el cuello y la base del cráneo; otros dos cráneos muestran múltiples golpes de espada o hacha, seis en un caso y dieciocho en el otro. Ocho esqueletos poseen fracturas de cúbito conocidas como «parada de golpe», fruto de una agresión con un objeto contundente detenida con el antebrazo. Pocas veces una muerte por arma blanca deja huella en los huesos –una lanzada en el vientre no lo hace–, por lo que tales evidencias suelen concentrarse en los cráneos. Resulta infrecuente hallar marcas de este tipo en necrópolis y, cuando esto sucede, como en la *maqbara* de San Nicolás (Murcia, siglos XI-XIII), consiste en un solo ejemplo de herida en el frontal derecho entre mil doscientas tumbas excavadas.[85]

Una aproximación al porcentaje de marcas en restos óseos con respecto al de muertes violentas nos la pueden aportar las excavaciones en fosas comunes de batallas, donde tenemos la certeza de que todos los individuos fallecieron en combate. En las tres fosas de la batalla de Visby (Gotland, año 1361) se registran 456 tajos en cráneo entre los 1185 individuos exhumados;[86] en una fosa de la batalla de Towton (Yorkshire, 1461) se documentan 73 lesiones de este tipo en los 28 cráneos conservados de un total de 61 esqueletos;[87] y en la fosa de Sandbjerget (Dinamarca, 1300-1350) aparecen 177 lesiones de todo tipo en 40 cráneos conservados entre un total de 45 individuos.[88] La *maqbara* de Pamplona, con 26 heridas craneales entre 62 varones mayores de 15 años,[89] presenta un índice de lesiones por individuo de 0,41, superior al de Visby (0,38) aunque bastante inferior que los de Sandbjerget (4,42) y Towton (2,60). A pesar de que el valor científico de esta estimación puede ser cuestionable por diversos motivos,[90] aporta un esbozo del altísimo nivel de conflictividad al que estuvo sometida la guarnición musulmana de Pamplona.



Figura 109: Dos cráneos con heridas cortantes de la *maqbara* de Pamplona, sin supervivencia, sufridas por miembros de la guarnición musulmana. Izquierda, enterramiento 61, individuo en edad juvenil con 6 cortes, uno de ellos horizontal a la cara. Derecha, enterramiento 92, individuo joven con 18 lesiones de diversa entidad. La longitud y la morfología de los cortes sugieren que se trata de heridas de espada o *scrama*. (Fotografía © María Paz de Miguel Ibáñez).

Un debate persistente acerca de la conquista islámica de Spania intenta dilucidar si estuvo protagonizada por una reducida élite de guerreros, ya fueran

árabes o bereberes, que «tomaron» mujeres locales, o si supuso la llegada de un elevado número de población norteafricana, cabilas enteras con mujeres y niños. En ocasiones, los estudios genéticos no aportan resultados concluyentes, pues existen marcadores compartidos en ambas orillas del Mediterráneo. En el caso de la *maqbara* de Pamplona, los estudios realizados a los seis varones con heridas de arma blanca identificaron el ADN del cromosoma Y en cuatro casos, gracias a lo cual pudo constatarse que tres de ellos no tenían padre de origen africano y dos de esos tres individuos presentaban marcadores maternos bereberes. Al estudiarse el ADN mitocondrial, transmitido por vía materna, se hallaron restos en un par de esqueletos, uno de los cuales era de origen africano y el otro, sin duda, peninsular. Esta investigación, tal y como cabría esperar, halló marcadores genéticos claramente africanos en un porcentaje notable de la población exhumada y su presencia entre los hombres –una tercera parte de los cuerpos estudiados– resulta mucho mayor que entre las mujeres. Sin embargo, también es posible constatar que la guarnición musulmana contaba con un contingente de hispanos conversos e incluso individuos de madre bereber y padre local.[91]

Otro aspecto llamativo son las modificaciones dentales realizadas mediante limado con finalidad estética, presentes sobre todo en mujeres, a pesar de que la necrópolis cuenta con un mayor número de hombres. Un hadiz de Abī al-Husayn (25.5301) prohíbe esta práctica, que debía de ser habitual en el mundo islámico. Cabría esperar que los individuos con manipulaciones dentarias fueran genéticamente africanos. Sin embargo, seis de ellos muestran genes europeos, ya sea por vía materna o paterna. Dado el reducido periodo de utilización de la necrópolis –poco más de medio siglo–, podríamos deducir que una parte de los individuos con rasgos genéticos africanos nació en la Península. Los análisis de isótopos, que aportan datos del origen geográfico y la movilidad de los sujetos inhumados, constatan que al menos dos de las mujeres procedían de África, lo que implica su llegada en compañía de los guerreros de la conquista o la existencia un flujo migratorio mantenido durante décadas.[92] En Pamplona se han excavado otras necrópolis con ajuares hispanogodos y de rito cristiano, en la Casa del Condestable, Argaray y en la propia plaza del Castillo, con un periodo de utilización entre los siglos VII-IX. Así, la

guarnición bereber convivió con una mayoría de población cristiana. Esta desconcertante mezcla de violencia y aculturación temprana desafía los prejuicios tanto de quienes establecen fronteras étnicas nítidas e infranqueables, fruto de proyectar sobre el pasado las identidades nacionales modernas, como de aquellos que fantasean con una beatífica conquista. Es probable que la guarnición de Munnuza en Gijón estuviera engrosada con individuos de origen hispano, más o menos islamizados, por lo que su armamento y modo de lucha no serían distintos a los de la hueste de Pelayo.

LA REBELIÓN PELAGIANA

Según la *Crónica de Alfonso III*, las autoridades de Córdoba habrían enviado unos agentes para apresar a Pelayo, por medio de engaños, en un lugar llamado Brece, pero un amigo le advirtió y logró escapar. Este pasaje sugiere que Pelayo se hallaba entonces en negociaciones con los musulmanes, o al menos no en abierta rebelión. Brece se ha identificado con Brez o El Brecín, localidades del concejo de Piloña, o con Breceña, en el concejo de Villaviciosa, próximas entre sí y a una jornada de Cangas de Onís. Ambas se encuentran en una zona montuosa entre la ría de Villaviciosa y el valle del Piloña –afluente del Sella– por el que discurría la calzada que unía Lucus Asturum con Canicas. No muy lejos de Brezín, en Argandenes, ha sido excavada una necrópolis que estuvo en uso hasta, al menos, el siglo VII, tal vez asociada a un *fundus* situado junto a un ramal de esta vía romana que conducía hacia el norte[93] y que puede que pasara por Brece.

En su huida a uña de caballo, Pelayo, acompañado por un séquito armado, se topó con el río Piloña «crecido y desbordado», por lo que tuvo que cruzarlo a nado y después trepó por las montañas. Esta circunstancia sugiere que se encontraba a principios o finales de año; quienes han considerado este pasaje «fantasioso», o una hipérbole literaria, obviamente nunca han visto el Piloña a la altura de Infiesto. Los sicarios musulmanes abandonaron la persecución cuando Pelayo halló refugio en el entorno del *Mons Vindius*, los Picos de Europa, un colosal macizo de roca caliza. «Cuando todo parecía perdido, esta

tierra cántabra defendida por murallas de piedra y fosos de ríos ofrecía su abrazo a los vencidos».[94]

Los Picos de Europa han ejercido una honda fascinación a generaciones de viajeros y literatos. Es fácil reconocer su embrujo en las minuciosas descripciones de un Sánchez Albornoz que los visitó por primera vez en 1921 y que recorrió sus rincones a lo largo de esta década. En su vertiente noroccidental, el valle del Güeña forma una cuenca fluvial paralela a la costa y, al sudeste de las cumbres, Liébana constituye una de las comarcas más aisladas de España. Ninguno de los puertos de montaña que rodean el valle se encuentra por debajo de los mil trescientos metros, salvo un angosto desfiladero que discurre a lo largo de veinte kilómetros entre dos colosales murallas de roca. La corona de cumbres que rodea esta fortaleza natural conforma un microclima benigno: el cartulario de Santo Toribio de Liébana constata en el siglo IX la existencia de viñedos, huertos y campos de cereal y no menos fértiles resultan las vegas del Güeña. Esta economía agraria se complementaba con un pastoreo trasterminante basado en trasladar a los rebaños desde los invernales del valle hasta los pastos de alta montaña. En torno al Güeña, los castros de la Edad del Hierro son escasos, puesto que la población vivía dispersa en granjas y aldeas a lo largo de un eje viario entre Corao y Cangas de Onís. Una vía romana recorría la ribera norte del Güeña hasta el valle del Casaño, donde remontaba la sierra de Portudera hasta llegar a la cuenca del Duje, por donde se accede a Liébana a través de los puertos de Áliva. Otra calzada unía la depresión fluvial del Güeña con la costa y, sobre ambos caminos, confluiría una red de sendas de montaña conformada por siglos de pastoreo.[95]

La crónica alfonsí menciona Cangas de Onís como *locum Canicas*, lo cual evidencia que, incluso más de un siglo después de haber sido sede regia, esta localidad carecía de cualquier rasgo urbano. Aun así, la comarca conserva el conjunto epigráfico romano más denso de toda la cornisa cantábrica, formado por restos de miliarios y dieciocho estelas funerarias de tipo vadiniense. La mayoría se concentra en torno a la localidad de Corao, donde se exhumó un poblado tardoantiguo con cabañas de mampuestos trabados con arcilla, datadas desde época prerromana hasta el siglo VIII. A solo dos kilómetros de Cangas,

en la ribera del Sella, las excavaciones en el monasterio de San Pedro de Villanueva hallaron restos de estructuras de hábitat y defensivas de entre los siglos VIII/IX-X y bajo la iglesia de Santa María de Villaverde se encuentran los restos del primer templo romano localizado en la cornisa cantábrica. Diversos hallazgos, como los jarritos «litúrgicos» de bronce, atestiguan el poblamiento de época visigoda y, tal vez, que la mina de cobre del Milagro se mantuviera en uso. Dominando el valle se alzan varios castillos roqueros, entre los que destacan Peñe Amanil (Cebia) y La Porra (Següenco), que controlaba el paso hacia los puertos de Covadonga y Enol.

En las cumbres de Liébana existen castros de la Edad del Hierro con evidencias de una posterior ocupación altomedieval. Las mayores evidencias de presencia romana son campamentos militares de las guerras cántabras, salvo cuatro estelas funerarias y algunas monedas. A pesar –o a causa– de su carácter recóndito, a finales del siglo VIII existían varios monasterios, quizá relacionados con la llegada de inmigrantes hispanogodos tras la invasión islámica. De las *Cartas de Montano*, escritas por este obispo toledano hacia 531, podemos deducir que Toribio de Palencia pudo ejercer una labor evangelizadora en la comarca y a él se atribuye la fundación de San Martín de Turieno, aunque la Cueva Santa, su eremitorio rupestre, parece ser posterior. Décadas después de la batalla de Covadonga, en este cenobio surgió una figura de gran trascendencia histórica, Beato de Liébana, en cuyos *Comentarios al Apocalipsis* recopila y ordena textos de diversa procedencia, lo cual demuestra que, a pesar de su recóndita ubicación, el monasterio poseía una excelente biblioteca. Gracias a su cartulario, conocemos la fundación en 790 de otro claustro en Aquas Calidas y, no muy lejos de allí, en La Hermida, fue descubierto un tesorillo de monedas visigodas. A partir del estudio de este archivo monacal, Robert Portass constata la existencia en los siglos VIII-IX de una sociedad campesina apenas jerarquizada,[96] que vendía o donaba huertos y ganados y habitaba en pequeñas aldeas como Pautes o Causegaudia. En torno al tridente formado por el río Deva y sus dos tributarios, se han descubierto catorce fortificaciones altomedievales; baluartes roqueros que controlan las entradas a los valles y los puertos de montaña, cuya datación, basada en fragmentos cerámicos, nos aporta una cronología excesivamente vaga.

No resulta extraño que Pelayo buscara refugio en torno a los Picos de Europa: no solo suponía una formidable fortaleza natural, sino que, además, el valle del Gueña constituye la comarca con mayores evidencias de poblamiento tardoantiguo después del centro de Asturia. A decir de la *Rotense*, Pelayo, una vez allí, «reunió a cuantos halló que iban a concejo –y tras dar a conocer– sus orígenes» por entre todos los astures, estos se reunieron y lo eligieron como príncipe. Sánchez Albornoz creyó que este *concilium* fuera un *conventus publicus vicinorum*, referido en el *Liber Iudiciorum* (*LV*, VIII,5,6), concejos de aldea que se encargaban de gestionar las tierras comunales, disputas por las lindes y otros asuntos. Isidoro de Sevilla menciona la figura del *conventus rusticorum*, que reunía a los vecinos en encrucijadas de caminos a toque de cuerno y, posiblemente, coexistía con las asambleas de los *seniores loci*, los notables de la comarca. En la época en la que se redactaron las crónicas alfonsíes existían en Liébana asambleas comarcales llamadas *concilia*.[97] Hugh Kennedy cree conveniente reseñar que los territorios donde los árabes se toparon con mayor resistencia fueran las zonas montañosas y marginales de los distintos reinos e imperios, como Transoxiana, Armenia o la cordillera cantábrica,[98] en contraste con otros que dependían de un ejército centralizado, mantenido mediante la acción fiscal sobre una población desmilitarizada. Es posible que el carácter fronterizo y montuoso de la cornisa cantábrica, próxima a una de las zonas de fricción del reino visigodo, como era Vasconia, redundara en cierta paramilitarización del campesinado.

Podemos suponer que la hueste de Pelayo estuvo formada, en su mayor parte, por hombres libres con armamento ligero o de fortuna, junto con un reducido núcleo de magnates con sus séquitos armados, o así lo da a entender la *Rotense*.[99] Junto a guerreros más o menos «de oficio», bucelarios y sayones, un magnate también podría armar a sus siervos. El hecho de que las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* (17) consignen que el rey Aurelio sofocó una rebelión de individuos de condición servil indica que su número podía ser significativo, al menos medio siglo después. Un pasaje de esta crónica (26) menciona las bajas causadas, un siglo después, por el monarca asturiano Ordoño I a los Banū Qasi, entre las que se distingue los diez mil magnates

muertos y «la plebe», lo cual parece reflejar la concepción del cronista con respecto a la naturaleza orgánica de un ejército.[100]

Si, en efecto, hubo un Alqama, antes que partir de Córdoba, lo más probable es que fuera el jefe de la guarnición bereber en Astorga, situada a unos ciento setenta y cinco kilómetros al sur de Gijón, y debió de llegar a la Asturia transmontana por el Camino de la Mesa. El envío de un contingente desde la capital andalusí, en un momento en el que sus esfuerzos bélicos se concentraban en el mediodía galo, solo tendría sentido si hablásemos de una rebelión de gran entidad, lo cual parece improbable, aunque sus consecuencias a largo plazo sí lo fueran. En cualquier caso, la llegada de tales refuerzos implica que Pelayo había logrado comprometer a la guarnición de Gijón y, ante la llegada de una nueva hueste, tuvo que replegarse con sus efectivos hacia su base de operaciones en los Picos de Europa. Ante la irrupción de Alqama en el valle del Güeña, los rebeldes pudieron tomar la senda que ascendía por la sierra hasta el monte Auseva, donde se ubicaba una cueva que pasó a la posteridad.

EL SANTUARIO DE COVADONGA

Covadonga se encuentra en el fondo del valle del río Reinazo, una angosta depresión cerrada al sur por las empinadas estribaciones del monte Auseva, hacia la confluencia con el arroyo de Las Mestas. En la pared nordeste de la montaña existe una cavidad conocida como la Santa Cueva donde se venera a la Virgen de Covadonga y los fieles depositaban exvotos. Las aguas del río de Las Mestas llegan desde el alto valle de Orandi, se sumergen bajo tierra y brotan al pie de la cueva formando una cascada de veinte metros llamada el Chorrón. En su caída crean un pequeño lago donde es tradición arrojar monedas a cambio de deseos y las mozas alfileres para encontrar pareja. Si se asciende por el fondo del valle, a través de un bosque de robles, fresnos y arces, se puede acceder al macizo occidental de los Picos de Europa.

No se conservan documentos de los orígenes del santuario en la *coua sancte Marie*. La referencia más antigua, en el Archivo General de Simancas, constata la existencia de una comunidad monástica en el lugar hacia el primer tercio del siglo XII. De esta misma época son dos sepulcros románicos que se conservan

en la Casa de Novenas. Ambrosio de Morales visitó Covadonga en 1572 y menciona que el abad habría llevado los privilegios a Castilla para que fueran confirmados, le sobrevino la muerte y no se supo más de ellos. Los documentos citados por Manuel Risco en 1789, según los cuales el templo habría sido erigido por Alfonso I, son, como él mismo supuso, una falsificación. En algún momento del Medievo se construyó un templo de madera que cerraba por completo la cavidad, provisto de vigas incrustadas en la pared rocosa que sustentaban una plataforma volada. El «Templo del Milagro» contaba con tres altares y Ambrosio de Morales, que nos aporta la descripción más antigua del lugar, menciona los sepulcros de Pelayo y de su yerno, Alfonso I, presentes en la actualidad. Un óleo de 1776 muestra este modesto edificio de madera que, un año después, fue destruido por un incendio. Algunos influyentes asturianos en la corte, encabezados por Gaspar Melchor de Jovellanos, persuadieron a Carlos III para que se reconstruyera y, aunque la Cámara de Castilla aportó una dotación para erigir un enorme templo neoclásico que ocultaría la cueva, apenas llegó a construirse el basamento. En 1868, Benito Sanz y Forés fue nombrado obispo de Oviedo y su infatigable labor convirtió a Covadonga en un gran santuario nacional.[101]

Aunque la *Crónica de Alfonso III* se refiere al lugar como Cova Dominica, «la cueva de la Señora», en una clara referencia a la Virgen, Covadonga procede de Cova d'onnica, es decir, del céltico *onnika, por lo que significaría «la cueva de la fuente». Ambrosio de Morales mencionó por primera vez el nombre Deva para designar al río Reinazo nacido en la cueva y, en época reciente, el etnógrafo Ramón Sordo Sotres constató su pervivencia actual.[102] En gaélico, Deva significa «diosa» y otros ríos de la región cantábrica tienen el mismo nombre, como el que marca el límite entre las actuales Asturias y Cantabria, nacido en Fuente Dé («fuente divina»). Las divinidades femeninas de los ríos y los manantiales ocupaban un lugar destacado en la religión celta. Entre ellas destaca una Diosa madre, conocida como Brigid o Dana en Irlanda, relacionada con la fecundidad, los manantiales y la fiesta de Imbolc, que marcaba el inicio de la primavera. Una estela del monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia) cuenta con la inscripción *Matri Dev*(ae) que corrobora su presencia en territorio cántabro. Se han encontrado aras e inscripciones

dedicadas las Matres, las deidades celtas de la maternidad, en la Galia, Hispania, Italia y Britania, muchas veces asociadas con el culto al agua, dado que esta propicia la fertilidad y mana de las profundidades. En la mitología popular irlandesa, los manantiales suponen un punto de conexión con el Otro Mundo y no solo muestran capacidad de curación, sino también la de revelar el futuro y cumplir los deseos, para lo cual el peticionario ha de arrojar un alfiler doblado, una moneda o algún otro objeto. En las islas británicas se han catalogado más de cinco mil manantiales sagrados.[103] En algunos santuarios ibéricos en cuevas se han exhumado cientos de exvotos de bronce, piedra y barro. Tal vez el ejemplo más conocido sea la cueva de la Lobera, en Jaén, un complejo de tres grutas y dos manantiales. La mayor de todas, la Caverna del Ídolo, contaba con una explanada artificial en la que se celebraban rituales y se depositaban ofrendas a una diosa de la fertilidad similar a la griega Deméter o la fenicia Astarté.

Las similitudes entre las mitologías indoeuropeas facilitaron que estas deidades se identificaran con la Diana y las ninfas del mundo grecorromano. El río Sena nace en una gruta de la Borgoña, llamada *Fontes Sequanae* por la diosa galorromana Sequana. Desde el siglo II a. C. existía un santuario donde se arrojaban monedas, pequeños lingotes, exvotos, esculturas de madera y figuras de las partes del cuerpo que se deseaba sanar, costumbre que perduró en época romana, cuando se construyeron una piscina y un par de templos, al igual que en el santuario de Sulis, una diosa del Inframundo venerada en Britania, donde se edificó un tempo romano en la actual Bath, al sudoeste de Inglaterra. La epigrafía romana del territorio astur y cántabro documenta dedicatorias a las ninfas y resultan frecuentes los hallazgos de monedas romanas en manantiales. La pátera de Otañes, una bandeja romana descubierta en el entorno del Pico del Castillo (Castro Urdiales, Cantabria), supone el mejor documento iconográfico relacionado con las aguas salutíferas de los aparecidos en nuestra Península. Está dedicada a la *Salus Umeritana*, la ninfa que personificaba las aguas de Umeri y aparece en la parte superior del disco junto a la fuente, con el brazo apoyado en una vasija de la que mana el agua a un estanque. Plinio menciona la existencia en Cantabria de unas «fuentes tamáricas» vinculadas a la adivinación,[104] localizadas en la localidad palentina de Velilla del Río Carrión.

Dos décadas después de que el Edicto de Tesalónica convirtiera al cristianismo niceno en la religión oficial del imperio, las leyes de Teodosio decretaron que «si hubiera templos en los distritos rurales, deberían ser demolidos –gracias a lo cual– la base material de toda superstición será destruida».[105] La arqueología no parece confirmar esta furibunda orgía de destrucción. Los estudios realizados en todo el Imperio romano documentan cuarenta y tres casos de profanación o destrucción de templos,[106] apenas el 2,4 por ciento de los ejemplos conocidos en la Galia presentan evidencias de haber sido dañados de forma intencional y solo existe un caso en Italia, una tendencia que parece confirmarse en Hispania,[107] donde lo habitual es el abandono, iniciado en el siglo IV, o su transformación en residencias. Hubo, en efecto, estallidos de violencia contra las estatuas y los templos paganos, los edictos que decretaban el cierre se emitieron una y otra vez, pero la ruina de tales construcciones más bien parece obra del retroceso en el culto durante un periodo dilatado de tiempo. Las autoridades imperiales incluso llevaron a cabo medidas para proteger los monumentos más emblemáticos.[108]

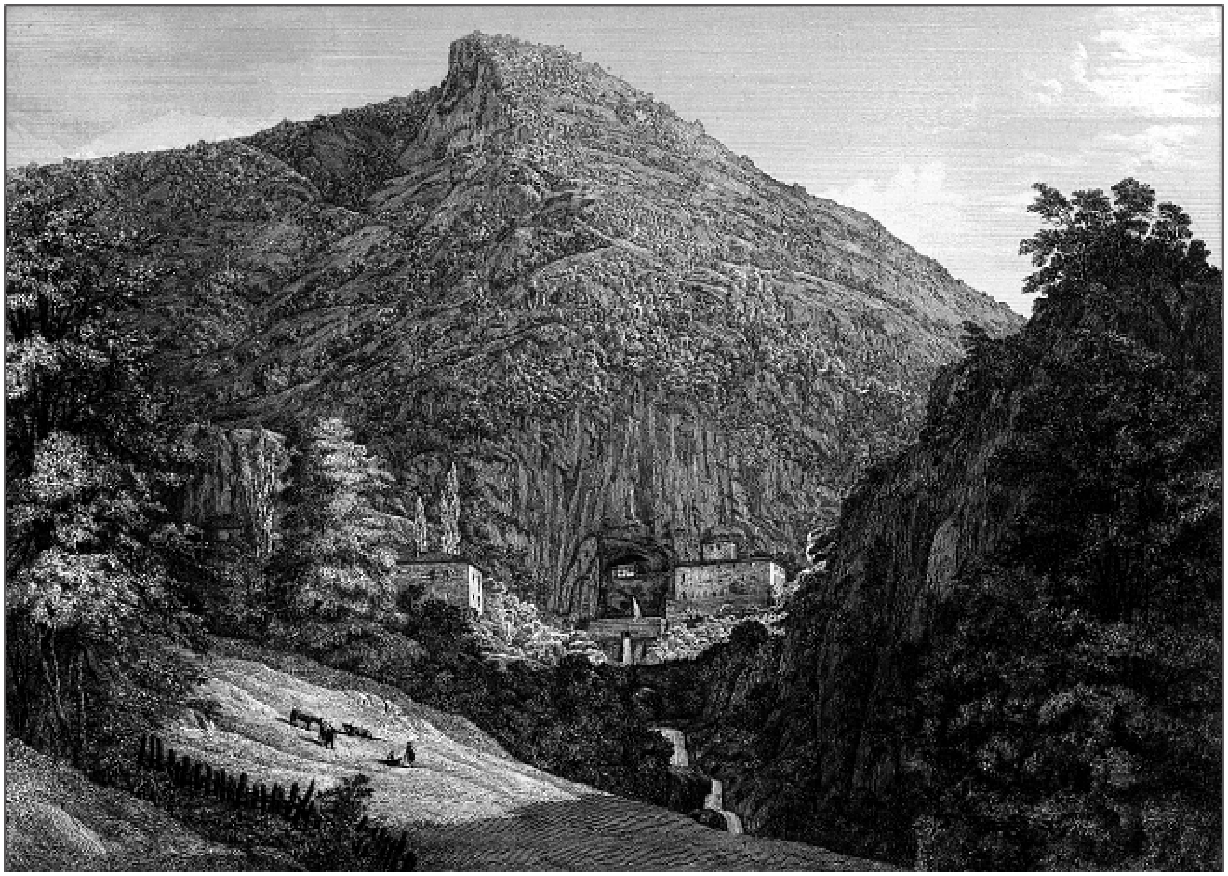


Figura 110: El monte Auseva según un grabado de Bartolomé Maura Montaner (1844-1926).

Los santuarios rurales, carentes del valor artístico y el capital simbólico asociados al legado clásico, por supuesto eran harina de otro costal y su destrucción se prolongó siglos después de la caída el imperio en occidente. Hacia 723, san Bonifacio hizo talar a Donar, un roble sagrado de la actual Hesse en Alemania, para edificar una iglesia con su madera. Irminsul, otro árbol que representaba «el eje del mundo» para los germanos, se consumió entre las llamas por orden de Carlomagno.[109] Obviamente, las fuentes sagradas no podían destruirse y el simbolismo cristiano del agua, como elemento purificador a través del bautismo, facilitó su asimilación. San Isidoro relaciona los manantiales sagrados llamados *delubra* con la absolución de los pecados[110] y Gregorio de Tours describe un complejo ritual celebrado en un estanque de Osen en la Lusitania: hacia finales de año, el obispo exorcizaba el agua y los lugareños llenaban ánforas con las que regaban los campos para propiciar la fecundidad. A principios del siglo VIII, Beda el Venerable transcribió una

recomendación del papa Gregorio Magno que ilustra el modo en que se ejecutó este sincretismo:[111]

> No destruyáis los santuarios donde se sientan sus ídolos, sino sólo los ídolos que están en los santuarios. Consagrad el agua traída a tales templos y levantad allí altares [...] de forma que el pueblo, viendo que sus templos no son destruidos, renuncie a sus errores y reconozca y adore al verdadero Dios.

En su *Relato del viaje de san Patricio*, Tírechán, un obispo irlandés del siglo VII, relata cómo el santo cristianizó el manantial de Findman en el que los druidas depositaban ofrendas. Durante la evangelización de Escocia, san Columbano descubrió que los pictos celebraban rituales en un pozo donde habitaba un espíritu maligno, el santo invocó el nombre de Cristo y sumergió las manos, gracias a lo cual el demonio resultó desterrado y el agua adquirió virtudes curativas.[112] Los atributos de la diosa Brigid como virgen y madre facilitaron su sincretismo con María. Otros manantiales quedaron vinculados a santa Brígida (*ob. ca.* 525), la patrona de Irlanda junto con san Patricio: su fiesta se celebra el 1 de febrero, la misma que Imbolc, y aún existen manantiales –como St Brigid's Well en Liscannor (Clare, Irlanda)–, donde los fieles depositan ofrendas en una pequeña gruta. Una vez cristianizados, en estos lugares podía fundarse una comunidad monástica. En Subiaco, una cueva del Lazio «de la que manan aguas frías y cristalinas» que forman una laguna (*sub lacum*) a los pies de una pared rocosa, en el siglo VI se retiró san Benito de Nursia, a quien se atribuye la creación del monacato occidental. Un eremitorio rupestre altomedieval, formado por tres cuevas naturales excavadas, se halla junto a la cascada del Tobazo en Valderredible, en la localidad cántabra de Villaescusa de Ebro.

El culto a las deidades femeninas de las fuentes lo confirma *De correctione rusticorum*, de san Martín de Braga, un manual para evangelizar a la población rural del reino suevo, que incluía el territorio astur: «Muchos demonios de los expulsados del cielo presiden en el mar, en los ríos, en las fuentes o en las selvas y se hacen adorar por los ignorantes como a dioses. A ellos hacen sacrificios: en el mar invocan a Neptuno; en los ríos a las lamias; en las fuentes, a las ninfas; en las selvas a Diana». Estos númenes acuáticos se han mantenido en el imaginario norteño hasta bien entrado el siglo XX, como las *xanas* de Asturias

y las *anjanas* de Cantabria, que habitan en fuentes y manantiales y cuyo nombre procede de la deidad protectora de la naturaleza Diana, que formaba una tríada con Egeria, una ninfa acuática, y Virbio, el dios de los bosques. Los topónimos asociados a estas criaturas se refieren invariablemente a fuentes y cuevas. En la mitología vasca, las *lamiak* son genios femeninos con cola de pez o garras de ave que moran en ríos y fuentes, donde, al igual que las *janas*, se arreglan el cabello con peines de oro.

A lo largo de la Tardoantigüedad hispana, las actas conciliares muestran la creciente preocupación del clero por erradicar el paganismo. El canon 71 del II Concilio de Braga (572) condena las lustraciones realizadas en fuentes por ser prácticas paganas y san Isidoro nos advierte de la hidromancia, «evocar, mediante la observación del agua, las sombras de los demonios, ver sus imágenes o espectros, escuchar de ellos alguna información».[113] Tales creencias perduraron hasta el fin del reino visigodo, como constata el canon 11 del XVI Concilio de Toledo (693) que advierte de aquellos que «engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores». A finales del siglo VIII, Beato de Liébana aún denuncia las prácticas «inventadas por herejes y paganos» tan comunes entre las gentes de su época.

Los manantiales sagrados también podían consagrarse a san Juan Bautista, como en la iglesia visigoda de San Juan de Baños (Palencia), ordenada construir por el rey Recesvinto en 661, según una inscripción sobre el arco de entrada. Cerca de la iglesia fue hallado una ara romana con la inscripción «al numen del manantial [por el] voto cumplido». Junto a las ya citadas Fuentes Tamáricas, se construyó una ermita bajo la advocación de este santo. En Cantabria, a la ermita rupestre de Socueva acudían gentes de toda la comarca para celebrar la fiesta de San Juan en una fuente cercana. Esta minúscula ermita rupestre provista de un altar y un ábside, cerrado por un muro con puerta en arco de herradura, se halla en un valle rocoso en cuyo fondo el río Asón nace con una cascada de sesenta metros de altura, identificada por la tradición popular con el cabello argénteo de una *anjana*. Las dataciones radicocarbónicas a la madera del marco de la entrada y otros restos fechan su construcción en algún

momento entre la segunda mitad del siglo VII y la primera mitad del VIII. En las cavidades anexas existen marcas de tipo *esquemático-abstracto*, frecuentes en la región y datadas por radiocarbono hacia los siglos IX-X, que fueron realizadas con antorchas y podrían relacionarse con ritos de purificación para alejar el Mal.[114]

José María Blázquez destacó la extraordinaria continuidad del culto a las aguas.[115] Un santuario cristianizado, cuyo culto ha persistido hasta la actualidad, es la ermita rupestre de San Martín de la Val de Onsera (Huesca), situada en el fondo de un barranco al lado de una cascada. Posee una fuente en el interior de la cavidad, a la que, en época medieval, acudía la nobleza local para obtener descendencia masculina, como el rey Pedro IV de Aragón.[116] Cuando el pireneísta parisino Lucien Briet visitó el lugar entre los años 1903 y 1911, descubrió un gran número de exvotos colgados de las paredes y enfermos que bebían el agua de la fuente o se lavaban en la cascada exterior para sanarse. Otro ejemplo es la ermita de la cueva de Sandaili en el angosto valle de Araotz, al sur de la localidad guipuzcoana de Oñate. A principios del siglo pasado, el etnógrafo José Miguel de Barandiarán presenció que las lugareñas introducían en el agua tantos dedos como hijos quisieran alumbrar, o bien se sumergían hasta la cintura para ser más fértiles. Todos estos enclaves sagrados se hallan en cuevas de un estrecho y recóndito valle donde nace un río, a veces en forma de cascada, y los mismos elementos se repiten: agua que otorga sanación y fecundidad, gruta que conduce a las entrañas de la tierra y un entorno natural que predispone a la hierofanía, al contacto con lo sobrenatural.

A partir de los ejemplos antedichos, no resulta difícil imaginar una cavidad atribuida a una deidad ctónica femenina asociada a la fertilidad, en la que los nativos depositaban exvotos y arrojaban ofrendas a su laguna, hacían prácticas adivinatorias y rituales de fecundidad. Algún venerable clérigo debió de santificar la cueva, exorcizando a los demonios tras una conveniente limpieza de ídolos, y persuadió a los lugareños de que aquella doncella en realidad se trataba de la madre de Cristo.

Ignoramos si esto ocurrió antes o después de la revuelta de Pelayo. La cristianización del centro y el norte peninsular se iniciaron de forma tardía, desde las clases altas y los centros urbanos hasta, finalmente, calar en el ámbito

rural. En la cornisa cantábrica empezó aún más tarde, en el siglo VI, de la mano de misioneros como san Millán, y en la centuria siguiente la arqueología ha mostrado una creciente presencia de iconografía cristiana en elementos de ajuar personal e incluso objetos relacionados con la liturgia. Las «supersticiones» que denuncia Beato de Liébana entre los años 776 y 784, mezcladas con ritos cristianos, como el rezo del credo y el padrenuestro, sugieren un largo proceso de sincretismo.[117] Hacia esta época, el cristianismo debió de convertirse en el credo dominante y, a lo largo de las dos siguientes centurias, la aristocracia laica y eclesiástica acometió medidas para estrangular los cultos paganos: entre los años 842 y 850, en palabras de la *Albeldense* (XV.10), el rey Ramiro I, «vara de justicia», «terminó con los magos por medio del fuego». Aunque la situación marginal del entorno de los Picos de Europa tal vez favoreciera una cristianización más tardía aún,[118] la ermita de Socueva nos permite constatar que esta labor de transformación de cuevas sagradas en templos cristianos se estaba llevando a cabo en la época de la rebelión pelagiana incluso en comarcas muy apartadas.

LA LLEGADA DE ALQAMA

Desde la Edad del Bronce, el patrón defensivo básico ante una incursión hostil consistía en trasladar a la población dispersa en aldeas y caseríos hasta alguna cumbre o castro. Un recurso sencillo, facilitado por la abrupta orografía norteña y por el hecho de que su economía ganadera les permitía llevarse consigo su principal fuente de riqueza. Ante la llegada del ejército de Alqama, Pelayo y su gente pudieron hacerlo a través del camino que, desde Soto de Cangas, asciende por Torio hacia la sierra de Covadonga, un paso controlado por el castillo de La Porra (Següenco),[119] que, además, domina el ascenso por el arroyo de Fuente Mujosa desde el valle del Deva/Reinazo. La existencia de pastizales en torno al Auseva con los que podrían alimentar a los rebaños, como la propia vega de Orandi –un pequeño poljé surcado por el arroyo de Las Mestas–, junto a la posibilidad de replegarse hacia los Picos si fuera necesario, lo convertían en un refugio idóneo.

La arqueología de las guerras cántabras y los conflictos modernos, como la Guerra Civil, demuestran que los ejércitos que han combatido en la cordillera Cantábrica repiten un mismo patrón y no avanzan por el fondo de los valles, donde serían vulnerables a emboscadas, sino por lo alto de las sierras y cordales montañosos, donde se libraba una guerra de posiciones por el control de los cerros que daban acceso a los pasos. No parece probable que Alqama fuera tan iluso de dirigirse hacia el Auseva adentrándose en el angosto valle del Deva y debió de seguir el camino que avanza por la sierra, hasta producirse el choque armado.

Huelga decir que los ciento ochenta y siete mil sarracenos de la *Crónica de Alfonso III* son una exageración de probable origen bíblico, pues casi coincide con los ciento ochenta y cinco mil guerreros que el rey asirio Senaquerib perdió a manos del Ángel del Señor cuando asediaba Jerusalén.[120] Esta última cifra se repite con relativa frecuencia en las fuentes medievales y es el número de jinetes musulmanes que participó en las Navas de Tolosa, según las misiva enviada por Alfonso VIII al papa referida al comienzo del capítulo. Aunque parezca una cifra más razonable, los trescientos astures de las fuentes árabes también tienen carácter simbólico. Según la tradición islámica, trescientos fueron los musulmanes que acompañaron a Mahoma en la batalla de Badr (*Sahīh al-Bujārī* 5.59.293). Trescientos fueron los israelitas escogidos por Gedeón para atacar el campamento madianita (*Jueces* 8, 10). Trescientos son los visigodos que acompañan a Claudio en la batalla de Carcasona, según Juan de Biclaro (*Chron*., a. 589, 2). Trescientos son los guerreros britanos que, según una versión del poema galés *Y Gododdin* (XXI), marcharon a la guerra contra los anglos. Trescientos son los vikingos que, según la *Saga de Egil* (50), acompañan a Egil y Thórólf Skallagrímsson a la corte del rey Athelstan. Los ejemplos son innumerables y no faltan en la épica medieval hispana: trescientos son los jinetes que, en el *Cantar de mio Cid* (v. 414-419), acompañan a Rodrigo Díaz al destierro; trescientos son los caballeros que lidera Fernán González en la batalla de Lara según su poema épico (v. 265); y en el romance de *Los siete infantes de Lara* (27), Mudarra acude con trescientos caballeros para vengar a sus hermanastros. La persistencia de esta cifra, atribuida por el «padre de la historia» a los espartanos de las Termópilas (*Heródoto*, VII, 202), resta

credibilidad a unas fuentes árabes que suponen una réplica tardía al relato asturiano.

Si estimar el contingente de Rodrigo en la Janda no era tarea fácil, en el caso de la hueste de Pelayo y Alqama, a falta de datos fiables, resulta difícil incluso determinar un orden de magnitud. Para el año 456, Hidacio menciona una expedición de hérulos que, llegados de Dinamarca, desembarcaron en territorio lucense con siete naves y cuatrocientos hombres «armados a la ligera», quienes, tras ser rechazados por los lugareños, de regreso a su tierra saquearon el litoral de Cantabria. Un hecho que resultó lo bastante notorio como para ser citado por el obispo galaico.[121] Una ley anglosajona de 694, promulgada por el rey Ine de Wessex establecía que, cuando un grupo armado superaba los treinta y seis hombres puede considerarse un ejército o *here*. Este término, emparentado con el nórdico *hird*, fue empleado por la *Crónica Anglosajona* para referirse al Gran Ejército Pagano de 865 que conquistó buena parte de Inglaterra y es probable que este contingente danés no superase los mil hombres.[122] La entrada de la *Crónica Anglosajona* del año 757 narra cómo el príncipe Cyneheard casi logra arrebatar la corona de Wessex al rey Cynewulf con tan solo ochenta y cuatro guerreros. En esta época, las ciudades eran escasas, las aldeas excavadas rara vez superan las quince viviendas y hacer una leva por todo el territorio requería tiempo. Una simple banda de guerreros podía causar estragos y la paupérrima demografía tardoantigua, unida a que las labores militares recaían sobre una reducida élite social, suponía que el control de un amplio territorio pudiera decidirse con un combate entre varios centenares de hombres.

Puede que la guarnición de Gijón estuviera formada por unos centenares de *barbar* y la hueste que pudo llegar de la meseta difícilmente excedería el millar. Aun así, el ocasional uso de «escaramuza» para referirse al combate en el Auseva resulta tan errado como tendencioso, pues dicho término alude a choques entre fuerzas de reconocimiento u hostigamiento que rara vez acarrean consecuencias estratégicas, o incluso tácticas. Simplemente debemos asumir que buena parte de las «grandes batallas» medievales estuvieron protagonizadas por un número reducido de hombres.

La *Rotense* (9) afirma que «ante la entrada de la cueva [los musulmanes] plantaron sus innumerables tiendas». La menos fiable *a Sebastián* (9) precisa que el contingente musulmán «rodeó» la caverna, lo cual reproduce la *Crónica Silense* en el siglo XII, cuyo autor desconoce el lugar, ya que afirma que la gruta podía albergar mil hombres. Esto ha fraguado la imagen de una cumbre asediada, unido al hecho de que, en ocasiones, se traduzca *fundiuali* por «catapultas» al mencionar las armas empleadas por las tropas de Alqama, lo cual también ha servido para que se destaque el carácter imposible de la batalla.[123] En realidad, el *fundibalus*[124] o *fustibalus* era una honda atada a una asta, arma citada por Vegecio[125] cuyo uso en Asturias en esta época queda atestiguado por los hallazgos de cantos rodados en Homón de Faro. El equivalente árabe era la *ʿarrāda*,[126] término que dio origen al castellano «algarrada». Con posterioridad, tanto esta voz como la de fundíbalo se emplearon para designar una catapulta de tracción manual y, a partir del siglo XII, al modelo de contrapeso, más conocido como trabuquete o almajaneque. Sin embargo, tanto a principios del siglo VIII como en la época en la que se redactaron las crónicas alfonsíes, el *fundibalus* era una honda sujeta a una asta de madera.[127]

El monte Auseva se alza en la sierra de Covadonga, entre los valles del río Reinazo/Deva y el Dobra, una prolongación hacia el noroeste del macizo occidental de los Picos de Europa. Se trata de una escarpada cumbre, cubierta por una densa masa boscosa, imposible de circunvalar. Tampoco es factible desplegar guarniciones para controlar los valles, como sucedió en algunos episodios de la conquista romana, a no ser que se cuente con un gran número de efectivos. Resulta cuestionable que la célebre cueva-santuario desempeñara algún papel militar; su proximidad física a una victoria atribuida a la intervención divina debió de otorgarle esa relevancia *a posteriori*.

Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* describen el modo en que las piedras arrojadas por los fundíbalos «recaían sobre quienes las lanzaban y hacían gran mortandad entre los musulmanes», un hecho que tanto cronistas medievales como investigadores modernos consideran sobrenatural. Las bajas causadas por «fuego amigo» no debieron de ser infrecuentes en el caos de una batalla medieval, a causa de la primacía del combate cuerpo a cuerpo, la falta

de precisión de los proyectiles y la inexistencia de cualquier tipo de uniforme hasta mediados del siglo XVII.[128] En la segunda jornada de la batalla de Frígido (394) sopló un fuerte viento del este y los proyectiles de las tropas del *magister militum* Arbogastes cayeron sobre sus compañeros en vanguardia, lo cual resultó decisivo para la victoria de Teodosio. La historiografía posterior achaca este «milagro» a la piedad del emperador de oriente, al tiempo que enfatiza el carácter religioso de su disputa contra Eugenio, que defendía la reinstauración del paganismo en la parte occidental.[129] El elevado ángulo con el que tal vez se verían forzados a disparar los honderos musulmanes a causa del desnivel, una ráfaga de viento adversa o el destensado de los arcos en una meteorología tan húmeda como la asturiana,[130] pudieran producir bajas por «fuego amigo» que, al igual que en el Frígido, con el tiempo adquirieron carácter providencial.

La «batalla de Covadonga», en definitiva, pudo consistir en un intercambio de proyectiles seguido de un ataque a la parte central o posterior de la columna musulmana que avanzaba por la sierra, lo que explicaría que la vanguardia huyera atravesando los Picos de Europa. Un desarrollo vagamente similar a los combates de Roncesvalles, unos sesenta años después, según la descripción de Eginardo en su *Vita Karoli Magni* (IX):

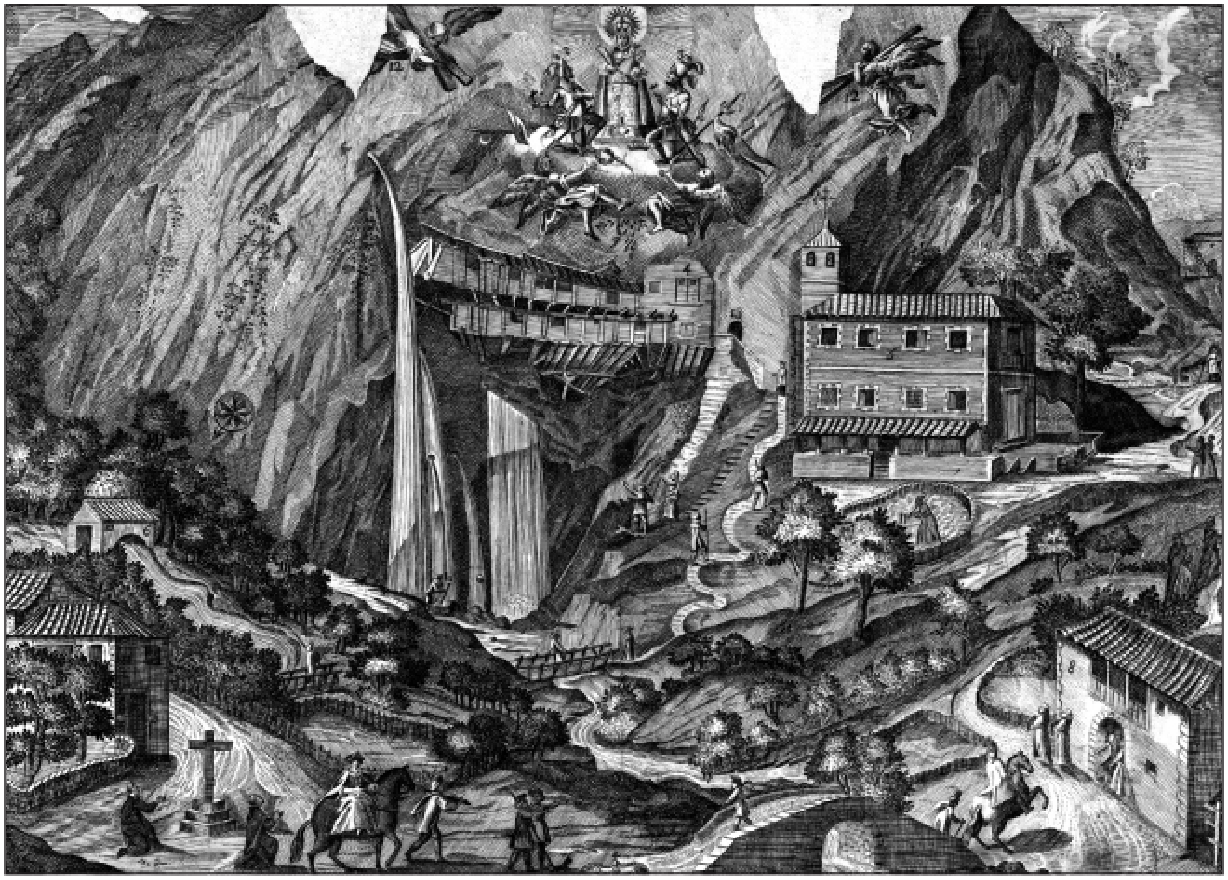


Figura 111: Santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Lámina dibujada por Antonio Miranda y grabada por Jerónimo Antonio Gil que muestra el Templo del Milagro antes de su incendio el 17 de octubre de 1777.

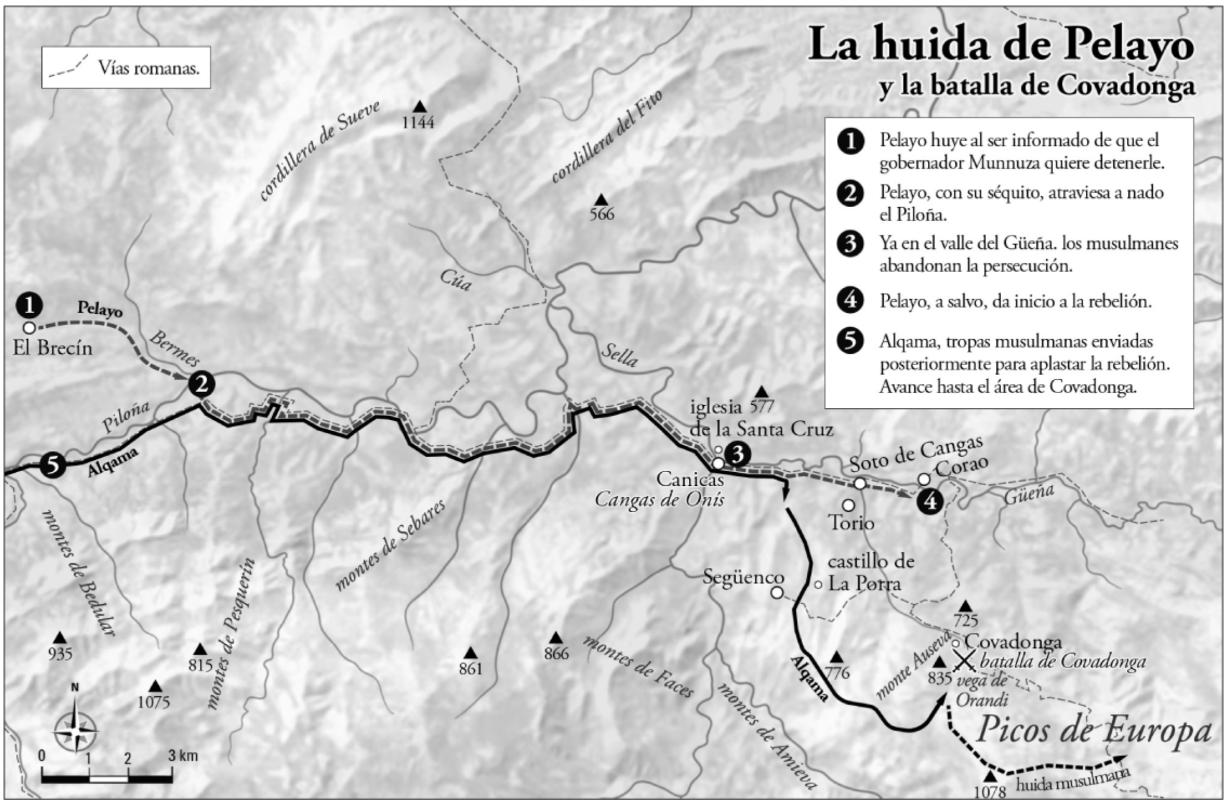
> En la misma cima de los Pirineos tuvo que experimentar la perfidia de los vascones cuando el ejército desfilaba en larga columna, como lo exigían las angosturas del lugar. Los vascones emboscados en el vértice de la montaña, descolgándose de lo alto, empujaron al barranco a la columna que escoltaba la impedimenta que cerraba la marcha, provocando que los hombres se precipitasen al valle situado más abajo, y trabando la lucha los mataron hasta el último. Después de lo cual, apoderándose del botín, protegidos por la noche que caía, se dispersaron con gran rapidez. Ayudó a los vascones no solo la ligereza de su armamento, sino también la configuración del lugar en que la suerte se decidía. A los francos, tanto la pesadez de su armamento como el estar en un lugar más bajo, les hizo inferiores en todo momento.

Sánchez Albornoz reconstruyó la posible ruta de escape musulmana desde el monte Auseva, pasando por el puerto de Amuesa hasta llegar a Cosgaya, tal y como la describe la *Rotense*. Se corresponde con la actual Ruta de la Reconquista (GR-202), un trayecto señalizado de unos sesenta kilómetros que atraviesa los Picos de Europa en diagonal, inspirado en la hipótesis del célebre medievalista. A pesar de que la descripción de don Claudio está cuajada de

excesos literarios, si damos crédito a las fuentes, este trayecto admite muy pocas variantes. La hueste musulmana habría ascendido por la falda sudeste del Auseva hasta llegar a la vega de Orandi y, desde allí, marcharía hacia los lagos Enol y Ercina. Sánchez Albornoz supuso que proseguirían hacia el este hasta llegar a la majada de Belbín, que da paso a un paisaje de brezales y roca quebrada. A partir de ahí, el camino consiste en seguir las pisadas del ganado superando un collado tras otro y ganar altura. Sin duda, el mayor desafío habría sido rebasar la depresión formada por la garganta del Cares, que separa el macizo occidental del central de Picos, también conocido como de los Urrieles. Desde la majada de Ostón, una terraza sobre esta depresión, el descenso por la canal de Culiembro libra unos seiscientos metros de desnivel con una fuerte pendiente, a través de un sinuoso sendero con piedras sueltas, tierra y roca firme. Una ruta imposible para un ejército con bagajes, solo concebible para una reducida hueste a pie en una huida desesperada. Una vez cruzado el río, se alza el murallón rocoso de Amuesa, una colosal meseta elevada entre el Cares y el angosto valle de Bulnes. Según Sánchez-Albornoz, el contingente habría ascendido de nuevo por la canal de Piedra Bellida, una subida empinada de unos setecientos metros, bordeado por el sur la meseta y descendido por la canal de Amuesa hasta Bulnes, localidad que hoy solo es accesible a través de un funicular. La importancia de este paso, citado por la *Rotense*, queda de manifiesto por la presencia de un pequeño castillo sobre una cresta próxima al barrio de Bulnes de Arriba que controla el descenso por la canal, donde se halló una punta de lanza y una acuñación romana.

Desde esta angosta depresión, hacia oriente, se asciende, a través de un camino empedrado, hacia el collado de Pandébano, bajo la imponente mole del Picu Urriellu. Una vez rebasada esta altura, se produce un cómodo descenso hacia el actual pueblo de Sotres. Girando hacia el sur, solo hay que remontar el Duje hasta el fondo del valle, a través de una suave pendiente, y en la otra vertiente se hallan los puertos de Áliva, praderas de alta montaña en la depresión que separa los macizos central y oriental de los Picos de Europa. Desde allí, Liébana se muestra como una profunda y frondosa olla. La senda desciende junto al arroyo Nevandi a través de terreno boscoso hasta que vierte aguas en el Deva junto a la localidad de Espinama. Recorriendo los márgenes

del río, entre robledales y hayedos, el camino conduce a Cosgaya, después de tres jornadas de marcha desde Covadonga. Fue allí, según la versión *a Sebastián* (10), junto al río Deva, donde se produjo un alud que lanzó al río a los supervivientes y los sepultó, de forma que «cuando en tiempo invernal llena su cauce y cubre sus riberas, muestra de manera evidente indicios de armas y huesos de ellos».



Cosgaya es una aldea lebaniega situada a los pies del pico Jano, cuyo nombre tal vez proceda del dios romano *Ianus* o del latino *fanum* (templo), por lo que se trataría de una montaña sagrada. El cartulario de Santo Toribio de Liébana constata la existencia de un monasterio dúplice en Cosgaya gracias a un documento de venta de unas tierras a cambio de una becerra, un buey, tres libros religiosos y un lienzo, fechado en octubre de 796. En las cumbres del pico Jano se hallan necrópolis de túmulos que atestiguan un uso remoto de estos pastizales de montaña. Algo más al sur, sobre una cresta rocosa de la sierra de Bores, se alza el castro de Llan de la Peña (Dobarganes), un poblado fortificado de la Edad del Hierro que contó con una torre de planta de

rectangular de época altomedieval.[131] Estas vagas dataciones, obtenidas a partir de restos cerámicos hallados en superficie, no permiten precisar si tales defensas estaban en uso a principios del siglo VIII. En cualquier caso, la respuesta lógica de los lugareños ante la llegada de una malograda hueste hostil habría sido buscar refugio en los montes. Una vez contaban con el beneficio de las alturas pudieron emboscar a los invasores que marchasen por la senda que discurre paralela al Deva.

Una tradición cántabra, constatada desde al menos el siglo XVIII, identifica el monte Subiedes con el lugar donde sucedió el derrumbe, una elevación situada a cuatro kilómetros de Cosgaya siguiendo el curso del Deva, frente a la moderna localidad de Los Llanos. En 1924, Constantino Cabal constató que, según los vecinos de la zona, «para hallar monedas y osamentas en el lugar bastaban unos golpes de azadón».[132] Los arqueólogos Javier Marcos y Lino Mantecón estudiaron el Subiedes y hallaron un baluarte roquero en una cumbre amesetada conocida como Cabezo Castillo. El fuerte está defendido por un farallón rocoso con una caída de doscientos quince metros en picado, inexpugnable salvo en su flanco sur, por el que se puede acceder a través de una pronunciada pendiente. Una sencilla torre, defendida por una muralla, controlaba visualmente el valle del Deva, donde hallaron restos de cerámica y tres puntas de flecha. Un carboncillo incrustado en el mortero de los cimientos aportó una datación de entre finales del siglo X y principios del XI, una época en la que se inició un proceso conocido como *incastellamento*, asociado a la difusión del feudalismo.[133] El yacimiento confirma el valor estratégico de esta cumbre para el control del valle y como posible lugar de refugio. El estudio realizado por las geólogas del proyecto constató que en esta zona los corrimientos de tierras resultan habituales. Un derrumbe violento en la margen derecha del Deva, frente a Los Llanos, y otro en las proximidades de Brez habrían sucedido entre quinientos y cinco mil años atrás.



Figura 112: Imagen del monte Subiedes y el río Deva donde, según la tradición, tuvo lugar el derrumbe o emboscada a los musulmanes supervivientes y donde los informes geológicos localizan un corrimiento de tierras. Se puede ver la localidad de Los Llanos (Camaleño), que tuvo que evacuarse el 17 de junio de 2013 a causa de un argayo. (Fotografía del autor).

En sus conclusiones, los arqueólogos se muestran extremadamente cautos a la hora de relacionar estos fenómenos geológicos con los sucesos referidos por la crónica alfonsí. No les faltan motivos. Hubiera sido mucha casualidad que sucediera justo cuando pasaban los musulmanes. Cuatro años después de la publicación de su artículo, el 17 de junio de 2013, los vecinos de Los Llanos y Sebrango tuvieron que ser desalojados por un argayo que amenazaba con sepultar a los dos pueblos y que causó graves daños a este último. Si consideramos los procesos que convirtieron a un pastor harapiento en san Isidro envuelto en un aura celestial, unas piedras arrojadas por los lebaniegos sobre una maltrecha hueste o incluso algún derrumbe provocado, bien pudieron convertirse, gracias a la tradición oral, en el hundimiento de toda una montaña. Aunque también podríamos encontrarnos ante una leyenda etiológica, concebida para explicar la presencia de armas y restos óseos en un paraje conocido por sus argayos.

Al saber de la derrota en el Auseva, Munnuza se apresuró a abandonar Gijón con los restos de la guarnición musulmana. Durante la conquista romana de la Asturia transmontana, las legiones contaron con el apoyo de una flota con base en Burdeos. En el año 25 a. C., una legión, probablemente la *Legio IX*, más tarde apodada «Hispana», desembarcó en la bahía de Santander, para tomar por la espalda a los cántabros que trataban de impedir el avance romano a través de la sierra del Escudo. Al contrario que las legiones, la guarnición musulmana de Gijón no debía de contar con un apoyo naval de entidad. Ante la amenaza de una revuelta generalizada, la decisión más lógica habría sido, en efecto, replegarse hacia las bases de Astorga y León, para no quedar aislado al norte de la cordillera. En su huida, Munnuza sufrió una emboscada en los montes y pereció junto con sus hombres. Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* difieren al situar el suceso: mientras que la *Rotense* localiza la emboscada «en el pueblo Clacliense», la *a Sebastián* traslada los hechos al «lugar de Olalíes», identificado con la localidad de Proaza, donde existe un valle llamado Valdoyalés, a unos dieciocho kilómetros al sudoeste de Oviedo, no muy lejos del Camino Real de la Mesa.[134] Décadas después, en esta calzada romana tuvo lugar la batalla de Lutos (794) cuando las tropas de Alfonso II emboscaron a las fuerzas del emir de Córdoba que regresaban victoriosas a la meseta después de asolar Oviedo y el corazón de Asturia.[135] A partir de entonces, las algazúas musulmanas solo atacaron el reino asturiano desde Galicia y la cabecera del Ebro –Álava y la *Castella Vetula*– y renunciaron a aventurarse por los puertos de la cordillera Cantábrica, que se convirtió en una barrera defensiva esencial para su supervivencia.

CONSECUENCIAS DE LA BATALLA

Nada dicen las crónicas acerca del gobierno de Pelayo durante los diecisiete años siguientes. El primer «rey» de Asturias falleció en el año 737 y, según la crónica *a Sebastián*, fue sepultado en la iglesia de Santa Eulalia de Velanio, en la localidad de Abamia, no muy lejos de Cangas. A unos veinte metros, entre estelas funerarias vadinienses de época romana, Roberto Frassinelli excavó los restos de un dolmen y descubrió varios cráneos humanos, fusayolas y hachas de

piedra. Los restos mortales de Pelayo tal vez yacen entre los túmulos de los antiguos pobladores paganos del *Mons Vindius*.

Las crónicas alfonsíes afirman que Pelayo había sido aclamado *princeps*, un cargo que se ha relacionado con un atávico rango de carácter indígena. Los términos habituales para referirse a los reyes en época visigoda y asturiana son *rex*, *princeps* y *dominus*.[136] La inscripción fundacional de Iglesia de la Santa Cruz en Cangas, en el año 737 menciona a Favila, el hijo y sucesor de Pelayo, sin emplear ningún título asociado a la realeza. La primera inscripción asturiana que refiere el título de *princeps* se encuentra en una lápida de la Cámara Santa de la catedral de Oviedo, datada en época de Fruela I (*reg*. 757-768).[137] El acta fundacional del monasterio burgalés de San Miguel de Pedroso, fechado el 24 de abril de 759, menciona a este monarca como *gioriosi Froilani regis*. Un diploma del 23 de agosto de 775 no atribuye a Silo (*reg*. 774-783) ningún rango. El título de *rex* apareció de nuevo en el himno *O Dei Verbum*, atribuido a Beato de Liébana, asignado a Mauregato (*reg*. 783-789), y solo a partir de Alfonso II (*reg*. 791-842) resulta habitual en la diplomática asturiana.

Esta titubeante adopción del título regio parece ligada a la creación de una tradición legitimadora y una *historia oficial* en torno a los orígenes del reino asturiano. La *Rotense* afirma que, poco después de la victoria en Covadonga, acudió a Cangas Alfonso, un vástago de Pedro, el duque de Cantabria, para desposar a Ermesinda, la hija de Pelayo, en lo que, sin duda, supuso la unión de dos núcleos de resistencia al norte de la cordillera. Lo cual evidencia que, a partir de su triunfo en el Auseva, la *nobilitas* norteña comenzó a reconocer el liderazgo de Pelayo. Como en tantos otros casos, un caudillo exitoso atraía lealtades. La autoridad de sus sucesores se basó tanto en la capacidad para enfrentarse al poder islámico como en integrar a esos magnates dentro de un proyecto común, gracias a vínculos matrimoniales, participación en los beneficios de la guerra y reparto de cargos, pero, como señala Víctor Aguirre, no bastaba con eso:[138]

> Un caudillo militar, sin respaldo divino, era un bandido, un bárbaro, mientras que un caudillo militar con la legitimación sobrenatural era un *princeps* o *rex*. El resultado, en conclusión, es que para los musulmanes Pelayo –un infiel– era un tirano, como con frecuencia califican a los reyes cristianos, y, para Alfonso II y Alfonso III, un rey legítimo. Pero no nos engañemos. La legitimidad divina, y con ella la realeza, se difuminaba si no se recibía el apoyo de una tradición.

Forjar un reino de la nada no era tarea fácil. San Pablo había establecido el principio de *non est potestas nisi a Deo*: no existe autoridad legítima que no provenga de Dios. La nobleza del nuevo reino no solo debía contar con *potestas*, un respaldo legal e institucional para su rango, sino también con *auctoritas*, una legitimidad socialmente reconocida. Este respaldo *de iure* a un poder ejercido *de facto* solo se lo podía otorgar una monarquía sancionada por la divinidad.

COVADONGA, MITO FUNDACIONAL

Si consideramos la importancia de una batalla no por la magnitud de los contingentes implicados, sino por sus consecuencias históricas, los hechos de Covadonga pueden servir como paradigma para probar que ambas no tienen por qué estar relacionados. Este modesto enfrentamiento en el entorno de los Picos de Europa y la posterior emboscada a la guarnición musulmana de Gijón en Olalíes sirvió para que la vertiente costera del sector central de la cordillera Cantábrica dejara de hallarse bajo dominio islámico, lo cual posibilitó el surgimiento del reino de Asturias, un hecho de un enorme recorrido histórico.

En el «rearme ideológico» cristiano ante al-Ándalus, iniciado en el siglo VIII, parecen surgir diversas tradiciones en pugna. La *Crónica de Alfonso III* no menciona la polémica adopcionista protagonizada por Elipando y Beato de Liébana, que supuso la independencia doctrinal asturiana con respecto a Toledo, ni tampoco el «descubrimiento» del sepulcro de Santiago, que, como patrón de España, se convirtió en un símbolo de identidad frente al islam. Un documento de donación del siglo XI, redactado de la sede compostelana de Iria Flavia, incluye un breve texto histórico introductorio que no hace mención alguna a Covadonga. Los capitulares emitidos por Carlomagno poco antes y después de la conquista de Barcelona en el año 800 justifican las campañas al sur de los Pirineos de acuerdo con las peticiones de auxilio de los *hispani* y a su voluntad de aceptar libremente la soberanía franca. Al acometer esta expansión territorial una potencia extrapeninsular, en la Marca Hisp*á*nica la ideología reconquistadora no apeló a razones político-dinásticas, sino puramente religiosas: recuperar unas tierras que había perdido la cristiandad.

Veremos por primera vez formulada la ideología de la Reconquista en el *Chronologia regum gothorum*; compuesto entre los años 774-800, constituye un breve compendio de los reinados visigodos que afirma que entonces los sarracenos aún ocupaban parte de Spania, enfrentados a unos cristianos que luchaban con ellos a diario, convencidos de que «la predestinación divina [ordenaría] un día su expulsión».[139] Un siglo después, la llamada *Crónica Profética*, una sección de la *Albeldense* (XIX.3), anuncia que el rey Magno está llamado a «restaurar el reino de los godos» (*gothorum regnum restaurari*) y «reinar en toda Spania» (*proximiori tempore in omni Spania praedicetur regnaturus*). La supuesta restauración del reino visigodo se convirtió en un entramado ideológico al servicio de la expansión territorial asturleonesa a costa de al-Ándalus, dentro del cual las diversas campañas militares, con independencia de sus objetivos reales y concretos, quedaron englobados en una causa común y legítima.

Aunque las crónicas alfonsíes se limitan a señalar que, en Covadonga, las piedras arrojadas contra la cueva de Santa María recaían sobre los musulmanes, las fuentes posteriores otorgaron mayor protagonismo a la Virgen.· Entre los años 1109-1118, la *Historia Silense* reproduce el relato alfonsí y, por primera vez, otorga cierta relevancia a la Cova Dominica, «la cueva de la Señora», a cuyo auxilio invocó Pelayo, al tiempo que menciona el culto mariano que existía en el lugar.[140] Esto coincide con el inicio de la eclosión en la devoción a la Virgen durante el siglo XIII, momento en el que se produjo una feminización de la piedad que tuvo como más bello exponente *Las cantigas de Santa María*, de Alfonso X.[141] Fue precisamente en esta centuria cuando tres obras históricas –el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada y la *Estoria de Espanna* de Alfonso X– conformaron el relato canónico acerca de la rebelión pelagiana y el surgimiento del reino de Asturias como germen de Castilla.

Con el paso del tiempo, la batalla de Covadonga se alzó como mito fundacional de la nación española. Una visión etnopatriótica plenamente plasmada, a finales del siglo XVI, en la monumental *Historia general de España* de Juan de Mariana: «tuvieron por mucho tiempo los árabes oprimidos el reino y la patria –hasta que– acudió de todas partes gente pobre y desterrada con

esperanza de cobrar la libertad –y asumieron el caudillaje de don Pelayo– por la salud de la patria y por el remedio de tantos males». La obra de histórica de Diego Saavedra Fajardo (1658-1677)[142] sintetiza el arco argumental de este metarrelato:

Figura 113: La Porra de la Portiella (Següenco, Cangas de Onís) es un escarpe cuya cumbre ovalada cuenta con el derrumbe de una muralla de mampuestos y una estructura turriforme. La morfología de esta modesta fortificación y los restos de cerámicas grises altomedievales hallados en superficie apuntan hacia una cronología en torno a los siglos VIII-XII. Este enclave controlaba el camino que, desde Cangas de Onís, asciende por Torio y la sierra de Covadonga hacia los puertos de los lagos, como se aprecia en la izquierda de la imagen. También domina el ascenso por el arroyo de Fuente Mujosa desde la aldea de La Riera, en el valle del Deva / Reinazo, y conduce a Covadonga. Este fuerte roquero confirma la importancia de este camino que, desde Cangas de Onís, asciende hacia el monte Auseva. (Fotografía del autor).

> Pisaron los Africanos la cerviz de España por la flojedad de los godos, extinguidos ya en el ocio sus espíritus marciales, pero después pocos españoles retirados en los montes bajaron a las llanuras, y siempre desnuda la espada por el espacio de ocho siglos pelearon constantes en defensa de la libertad y de la religión, hasta que retiraron a África a los moros y ocuparon las costas de ella fundando la mayor Monarquía que se ha visto en el mundo.

Para Anthony D. Smith, todo mito de origen supone «una trama omnicomprensiva de significado para la comunidad étnica [...] que otorga sentido a sus experiencias y define su esencia. Sin un *mitomotor*, un grupo no puede definirse ante sí mismo ni ante los otros, y no puede inspirar ni guiar la acción colectiva».[143] No obstante, el hecho de que se otorgue una función etiológica a un suceso pretérito no significa necesariamente que se trate de un *mito*, en el sentido de algo *ficticio*, sino que a ese hecho histórico se le atribuye un significado específico dentro de un sistema ideológico capaz de ofrecer a la sociedad que lo conforma una representación global de su devenir histórico. Y como todo referente que apela al pasado para justificar el presente y postular un futuro, dicho significado suele mudar con las circunstancias políticas del momento.

Siglos después de la desaparición del último Estado musulmán peninsular, la dinastía borbónica quiso presentar Covadonga como un acto de restauración nacional liderado por un nuevo rey. Al igual que Pelayo instauró una nueva

dinastía para salvar España, los Borbones la habrían rescatado de la corrupción de los Habsburgo. Durante la Ilustración, la dualidad simbólica de Covadonga, en su doble vertiente religiosa y política, hizo que reflejara las disputas ideológicas entre conservadores y liberales en torno a la relación ideal entre Iglesia y Estado. Decididos a disputar el «relato nacional» al conservadurismo, ilustrados y liberales quisieron convertir a Pelayo en modelo de gobernante y de virtudes cívicas. La tragedia *El Pelayo* (1769) de Gaspar Melchor de Jovellanos presenta la batalla, no en clave de conflicto etnorreligioso, sino como un acto heroico mediante el cual Pelayo, tras ser elegido libremente por los astures, restaura una patria y unas leyes heredadas de los godos y legadas a los españoles. Esta obra teatral, y sobre todo *Pelayo* (1805) de Manuel José Quintana, se convirtieron en símbolos de la lucha patriótica contra el despotismo y la dominación francesa. El enfoque liberal a Covadonga se fundamenta en una distinción entre el tiránico Munnuza y un Pelayo que antepone el bien común por encima de sus intereses privados. Las críticas al papel del clero, colaborador con los árabes, también son habituales. Ángel de Saavedra, el duque de Rivas, compuso el romance *Florinda*, en el que retrata al conde Julián como un patriota virtuoso que lamenta la corrupción del reino godo y presenta al obispo Opas como principal antagonista. En su poema *Don Opas*, José Joaquín de Mora establece un indisimulado paralelismo entre Mūsà ibn Nusayr y Fernando VII; la invasión árabe se convierte en una evocación de la del duque de Angulema para acabar con el régimen liberal.

Con el paso del tiempo, la estrecha vinculación de Covadonga con Monarquía e Iglesia hizo que los liberales buscaran otros referentes históricos. Tras la Revolución de 1868 y el inicio del Sexenio Democrático, el gobierno liberal no mostró ningún interés en el monumental templo que la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando había aconsejado construir en un enclave que había adquirido un enorme significado nacional y, en opinión de Carolyn P. Boyd, «los adversarios del Estado liberal no desaprovecharon la ocasión creada por el descuido de Covadonga».[144] A partir de 1868, la infatigable labor del valenciano Benito Sanz y Forés, el nuevo obispo de Oviedo, acabó convirtiendo Covadonga en ese gran santuario y fue durante la Restauración borbónica cuando se construyó la basílica de Santa María la Real.

Durante la Segunda República, el santuario de Covadonga fue testigo de mítines de la CEDA y la Comunión Tradicionalista en protesta contra la política laicista y anticlerical del Gobierno republicano. En las últimas décadas, los estudios en relación con Covadonga han tendido a considerar la batalla como simple materia prima del «relato nacional-católico», antes que un hecho histórico en sí mismo. Estudios historiográficos que suelen hacer énfasis en la instrumentalización de Covadonga en sus manifestaciones más odiosas, como la propaganda franquista, al tiempo que soslayan los problemas con la dictadura de sus investigadores más destacados, como Ramón Menéndez Pidal, o la condición de Claudio Sánchez Albornoz como presidente de la República en el exilio.

Tampoco han faltado los ensayos «revisionistas» acerca de la narrativa nacional que consideran «ilusiones» los hechos de Covadonga, como las obras de Miguel-Anxo Murado o Henry Kamen,[145] para quienes ni siquiera el asedio a Numancia existió, y los campamentos excavados por Adolf Schulten han de ser un decorado. Con respecto a Numancia, se puede hablar de *mitificación* en la medida en que, siglos después, fue presentado como paradigma del espíritu indómito español al servicio de una propaganda política, ya fuera el bando patriota en la Guerra de la Independencia o el republicano durante la Guerra Civil. Inferir de ello que el castro arévaco no ofreció una feroz resistencia a la conquista romana, o incluso la propia inexistencia de un asedio, supone rebajar la *deconstrucción* al nivel del terraplanismo.[146]

Al abordar los sucesos de Covadonga, incluso los estudios más rigurosos en torno a la mitología nacional suelen reproducir un conjunto de tópicos sin fundamento. En *El relato nacional*, José Álvarez Junco y Gregorio de la Fuente Monge resumen un buen número:[147]

> Para describir aquel primer enfrentamiento bélico con los musulmanes, los cronistas –que escribían, recordemos, casi dos siglos más tarde– recurrieron a los modelos narrativos bíblicos y a los de la Antigüedad clásica, los únicos cánones que tenían a su disposición. De esta última tomaron, según Guillermo García Pérez, una conocida leyenda, procedente de las guerras médicas: en el año 480 a. C., un ejército de varios cientos de miles de hombres enviado por Jerjes había invadido Grecia y devastado ciudades hasta que se encontró ante el santuario de Apolo en la montaña de Delfos; los pocos centenares de defensores griegos en él refugiados consultaron al oráculo sobre la protección de los tesoros sagrados y el dios les respondió que él mismo se basaba para protegerlos; en efecto, al comenzar la batalla salieron del santuario rayos y se desprendieron

> de la montaña peñascos que se precipitaron sobre los despavoridos soldados persas; en medio de la confusión, estos comenzaron a darse muerte unos a otros; finalmente, los pocos miles de supervivientes que huían aterrorizados perecieron, víctimas de un fuerte temblor de tierra y el desbordamiento de un río. El relato de Covadonga reproducía este esquema casi al pie de la letra.
>
> La coincidencia con relatos bíblicos es también sugestiva. Como ha señalado Javier Zabalo, tanto la *Rotense* como la *Ad Sebastianum* cifran en el número exacto de 187.000 los muertos musulmanes (a los que llama «paganos» o «caldeos», para mayor sabor bíblico), que exagera solo levemente el de los asirios aniquilados por el Ángel del Señor cuando el rey Senaquerib quiso atacar Jerusalén (185.000). De esos 187.000, dos tercios –124.000– murieron en la batalla principal, en el intento de asalto a la gruta de Covadonga, una cifra que es, de nuevo, casi coincidente con la de los 120.000 madianitas que perecieron ante Gedeón, los 120.000 infantes enviados contra Judea por Nabucodonosor bajo el mando de Holofernes, igualmente aniquilados, o los 120.000 enemigos a los que derrotó Judas Macaeo con solo 6.000 hombres. El resto, 63.000, son los que perecieron en la huida, al derrumbarse un monte o desbordarse enfurecidamente el río Deva, según las versiones. De esta forma, concluye Zabalo, don Pelayo quedaba implícitamente equiparado a Gedeón y Judas Macabeo y los hispanogodos se ponían al nivel del Pueblo Elegido en cuanto a protección divina.

Esta narración del ataque a Delfos está construida mezclando a conveniencia los sucesos de dos campañas militares distintas: la invasión de Jerjes durante las Guerras Médicas en 480 a. C. y la expedición del caudillo gálata Breno en 280-279 a. C. El primer episodio es descrito por Heródoto[148] y tiene lugar después de la resistencia en las Termópilas y antes de la batalla de Salamina: mientras que el grueso de su ejército marchaba hacia Atenas, Jerjes envió un destacamento a apoderarse de las ofrendas de los santuarios de Delfos, ciudad situada en una ladera del monte Parnaso. Los lugareños consultaron al oráculo si debían esconder los tesoros en otro lugar, pero el dios les manifestó a través del augur que él mismo se bastaba para defenderlos. Los naturales de Delfos abandonaron la ciudad con sus familias y buscaron refugio en la cumbre del monte Parnaso y las regiones vecinas. Solo quedaron sesenta delfios junto con Acerato, el augur. Cuando el contingente persa se encontraba ya ante el santuario de Minerva Pronea, cayó sobre ellos un rayo y luego dos grandes rocas desde el monte Parnaso. Los persas, aterrados, emprendieron la huida y los delfios los persiguieron hasta causarles una gran mortandad.

Illustration

Figura 114: Vívida recreación ilustrada del «asedio» a la gruta de Covadonga en el *Portfolio de historia de España*, de Manuel Sandoval del Río. Hacia 1916-1920.

El pasaje de Breno está extraído de Pausanias[149] y, más que una conquista, describe una incursión de saqueo. Una confederación celta irrumpió en Grecia mandada por Breno y Acicorio, invadieron Macedonia y Tesalia, vencieron a los griegos en la segunda batalla de las Termópilas (279 a. C.) y se dirigieron a Delfos para expoliar el recinto sagrado. De nuevo, la deidad prometió a los delfios que protegería *sus propiedades*. El avance gálata fue hostigado por hoplitas focidios y etolios que atacaron la retaguardia y se apoderaron de los bagajes. Cuando se enfrentaron a los defensores de Delfos, los celtas sintieron un temblor de tierra, además de una tormenta con truenos y relámpagos. Esa noche nevó sobre el campamento gálata y varias rocas cayeron del monte Parnaso, que aplastaron a treinta centinelas. Al despuntar el alba, los focidios, buenos conocedores del terreno, descendieron de la montaña y arrojaron dardos y flechas que lograron herir a Breno. Esto desencadenó una retirada precipitada y, al caer de nuevo la noche, cundió el pánico en el campamento celta cuando creyeron oír ruidos de caballos. En la oscuridad empezaron a herirse los unos a otros, al no reconocer los emblemas de los escudos, ni darse cuenta de que los «enemigos» hablaban su propia lengua. Al final, los celtas se vieron forzados a retirarse.

Más allá de describir rocas rodando, nieve y relámpagos –que podrían responder a una meteorología adversa–, y la confusión en el campamento –similar al de las tropas de Hostilio Mancino en Numancia hacia 137 a. C.–, la narración de Pausanias no tiene aspecto de leyenda. Las semejanzas entre los relatos griegos y el de Covadonga se limitan a que suceden en una montaña donde se han refugiado los defensores –algo que no debería extrañar en los Picos de Europa– y en la caída de rocas –un fenómeno geológico común en las inmediaciones de Cosgaya– gracias a la intervención divina. Unas rocas que, en la campaña de Breno, matan a treinta centinelas y el temblor de tierra no causa víctimas. Los persas no perecen por «el desbordamiento de un río»; ninguna de las dos fuentes menciona tal suceso. En realidad, tampoco lo hace la *Crónica de Alfonso III*, pues solo dice que, cuando el río Deva se desborda en invierno, arrastra a la orilla restos humanos, algo confirmado por Cabal en 1924. Más allá de esto, las situaciones son completamente distintas. En el relato de Heródoto, la salvación de Grecia recae sobre Platea y Salamina, los sucesos de

Delfos son secundarios, los dioses solo defienden sus tesoros, no se involucran en la guerra. La batalla de Covadonga opera como mito fundacional del reino asturiano y los defensores son el último reducto del *populus Dei*. Asegurar que el relato de Covadonga «reproduce este esquema casi al pie de la letra» supone un ejercicio de entusiasmo. A pesar de ello, el artículo de Guillermo García Pérez[150] ha sido citado con insistencia por los incansables batalladores del relato nacionalcatólico, como Juan Goytisolo.[151]

García Pérez también defiende las similitudes entre el número de musulmanes en Covadonga y el de gálatas en Delfos. Tras afirmar que el relato délfico refiere «125.000 peones y 24.000 caballeros», echa cuentas del siguiente modo: «24(1+2) = 72 + 125 = 197 mil; pero, 125 + 61,2 = 186,2 y, redondeando, 187.000, que es la cifra manejada por los clérigos ovetenses». En realidad, Pausanias menciona ciento cincuenta y dos mil infantes y veinte mil cuatrocientos jinetes «cuyo número verdadero era de 61.200», ya que a cada jinete le acompañaban dos siervos, lo cual supone un total de doscientos trece mil hombres. Los cálculos no salen ni «redondeando» las cifras tras adulterar las fuentes y alterar el orden de dígitos.

Aun así, el principal escollo para aceptar el origen délfico del relato de Covadonga reside en lo improbable de que los cronistas asturianos del siglo IX «tuvieran a su disposición» las obras de Heródoto y Pausanias. Menos factible aún es que supieran leer griego. La élite intelectual romana conocía esta lengua, por tanto, no veía necesario traducir los libros griegos. Tras el colapso del Imperio romano en occidente, la producción literaria se redujo, el conocimiento del griego desapareció y solo fue accesible un puñado de compendios y traducciones. Sin conocimientos de griego, las obras de Heródoto resultaban inútiles y dejaron de copiarse, salvo en la Italia bizantina y algunos cenobios con refugiados sirios.[152] Ni siquiera quienes defienden con más vehemencia la pervivencia del saber griego en occidente durante la Alta Edad Media, como Sylvain Gouguenheim,[153] consideran posible que hacia el siglo IX en la península ibérica se supiera griego más allá de los condados catalanes. Ni siquiera en al-Ándalus lo había, de modo que, cuando el emperador bizantino Constantino IV envió en 948 una embajada a Córdoba con un ejemplar griego del *Materia médica* de Dioscórides como presente,

Abderramán III tuvo que solicitarle un traductor, pues no contaba con ningún erudito conocedor del griego.[154] La primera traducción completa de Heródoto al latín, hecha por Lorenzo Valla, se publicó en 1474 y la *Periegesis* de Pausanias no fue conocida en occidente hasta después de 1400, gracias a un manuscrito traído por Niccolò Niccoli de Constantinopla. Con anterioridad, incluso en el mundo bizantino, «no existe una sola mención a este autor, ni una sola cita suya, ni siquiera un susurro antes de Esteban de Bizancio en el siglo VI, y sólo dos o tres referencias a lo largo de toda la Edad Media».[155] En la documentación producida en el reino asturiano, desde sus inicios hasta la época de Alfonso III, resulta difícil encontrar menciones a obras que no sean misales, antifonarios, oracionales o salterios. Más allá de esto, «San Gregorio en primer lugar, alguna pieza de San Agustín y de Próspero de Aquitania y unos pocos textos de literatura hagiográfica son las únicas muestras de cierta erudición independiente de la liturgia y la Biblia».[156]

Es fácil rebuscar entre la literatura clásica para establecer «influencias» con arreglo a semejanzas de naturaleza anecdótica, si asumimos que los autores medievales eran políglotas y tenían un acceso ilimitado a las obras grecorromanas. La realidad de la Alta Edad Media era distinta y las carencias del artículo de García Pérez se hacen aún mayores cuando trata de vincular el santuario de Covadonga con la diosa egipcia Isis basándose en la supuesta toponimia egipcia de los montes asturianos, o en «la colegiata de San Isidoro de León». Haciéndose eco de las delirantes teorías de Olagüe, García Pérez relaciona el relato de Covadonga con «otra leyenda igualmente sospechosa, la de la gran invasión *militar* musulmana de España en 711» y, por si no quedase claro el carácter falsario de las crónicas alfonsíes, señala que todas presentan a Pelayo como un «caudillo de España por la gracia de Dios». La insistente frecuencia con la que se cita un artículo con tales disparates reside, precisamente, en lo «sugestivo» que resulta para quien desea ser sugestionado.

El otro componente que había convertido al relato de Covadonga en *mito* son las similitudes con obras religiosas y la intervención divina en favor de los hispanos. En efecto, el lenguaje del relato de Covadonga presenta una clara relación intertextual con el Antiguo Testamento mediante citas, plagios y alusiones. La crónica afirma que las provincias de Spania «pagaban tributos al

rey de Babilonia», en referencia al califa de Damasco, al tiempo que llama «caldeos» a los musulmanes, en alusión al pueblo semítico de la Baja Mesopotamia. Gracias a esta equivalencia, un conocedor de la Biblia relacionaría la «ruina de España» con las profecías de Jeremías (25:11-12) y la deportación de los judíos a Babilonia. Cuando compara la intervención divina en Cosgaya con el paso del mar Rojo, el cronista establece una tácita equivalencia entre Pelayo y Moisés, que liberó a su pueblo del cautiverio y lo redimió del castigo divino. No se trata de un hecho insólito, ya que Eusebio de Cesarea identifica a Constantino con los patriarcas del antiguo «pueblo de Dios» y lo presenta como «el nuevo Moisés».[157] Durante la gran guerra romano-sasánida, poco antes de la batalla del Araxes (624), Heraclio expuso en su arenga al Imperio romano como el nuevo pueblo de Israel y a él mismo como una suerte de Moisés enfrentándose al «nuevo faraón» Cosroes II.[158] El año anterior se había apoderado de las supuestas reliquias de Noé que se custodiaban en Naxcawan, ciudad armenia bajo dominio persa[159] y, una vez finalizada la contienda, ascendió al monte Ararat y bajó con un supuesto fragmento del Arca, para reivindicarse, una vez más, como un nuevo Noé, de lo cual se hizo eco Jorge de Pisidia.[160]

La adopción de los atributos iconográficos asociados a una deidad o personaje mitológico por parte de las figuras políticas poseía una larga tradición en el mundo clásico pagano[161] y la ceremonia de unción regia adoptada por los monarcas visigodos –y después por los asturianos– les equiparaba con los antiguos reyes de Israel.[162] Los autores medievales, seguidores de una tradición de interpretación figural de los textos sagrados, extendían esta práctica a la literatura secular, haciendo que los hechos históricos se convirtieran en «posfiguraciones» de los sucesos bíblicos. Dentro de este juego simbólico, el autor explica el sentido moral de su relato al hacer que los protagonistas evoquen a personajes del Antiguo Testamento.[163]

En el reino visigodo también imperaba una concepción providencialista de la guerra. Para Julián de Toledo (*HW*, 30), el resultado de una contienda suponía un *iudicium belli*. Por tanto, la victoria de Wamba sobre Paulo «no debe pensarse que haya ocurrido sin intervención del justo juicio de Dios» y al

relatar el modo en que el *dux* Claudio derrotó a los francos en Carcasona en el 589, Juan de Biclaro refiere lo siguiente:[164]

> En esta batalla se advierte que actuó la gracia divina y la fe católica que el rey Recaredo alcanzó fielmente con los godos, porque no es difícil a nuestro Dios dar la victoria tanto con pocos como con muchos. Pues se sabe que el general Claudio con 300 hombres puso en fuga a casi 60.000 francos y mató a la mayor parte con la espada. No sin merito se alaba en nuestros tiempos que haya actuado en esta batalla Dios, quien igualmente se sabe que hace mucho tiempo por mano del general Gedeón extinguió con 300 hombres a muchos miles de madianitas, enemigos del pueblo de Dios.

El historiador franco Gregorio de Tours reconoce el desastre, aunque cifra las bajas en cinco mil muertos y dos mil prisioneros.[165] Los dos cronistas se hallaban con vida cuando tuvo lugar la batalla. Los elementos que supuestamente convierten al relato de Covadonga en *mito* y «una sucesión de clichés literarios» –providencialismo, Gedeón, cifras bíblicas, equivalencia entre godos e Israel– aparecen en crónicas anteriores cuya redacción resulta coetánea a los hechos y es posible contrastar con otras fuentes.

El relato de Covadonga, insertado en la *Crónica de Alfonso III*, no es un parte de guerra, sino la interpretación del desarrollo y desenlace de una batalla a partir de los recursos lingüísticos y referentes culturales de un autor medieval.[166] Para quienes poseían una visión mitológica de la realidad, un hecho histórico solo era relevante en la medida en que servía para establecer una lectura moral que afectase a la acción del presente para alcanzar una realidad futura. A partir de los sucesos que le fueron legados, los cronistas compusieron un juego simbólico basado en posfiguraciones que establecen un doble plano discursivo: uno formal, que narra los hechos «históricos», y otro bíblico «evocado», que opera a modo de subtexto y transmite la lectura moral de la historia: el reino de Asturias había nacido de la mano de Dios.

Notas

1 Carta de Alfonso VIII a Inocencio III acerca de la batalla de las Navas de Tolosa, en González, J., 1960, 566-572.

2 Charlo Brea, L. (trad.), 1984, 30.

3 *De rebus Hispaniae*, VIII, 7.

4 *Crónica de Veinte Reyes*, XIII, cap. XXXI, en Hernández Alonso, C., 1991.

5 Acerca de la figura de este «enviado de Dios», *vid*. Alvira Cabrer, M., 2012, 158-172.

6 *Ibid*., 361-368; García Fitz, F., 2005, 40-50; García Fitz, F., 2003, 26-29.

7 Rodríguez Muñoz, J., 1990, 103-109. Un estudio codicológico de Elena Rodríguez Díaz considera que el manuscrito conservado se trata de una copia del acta original redactada hacia finales del siglo IX, tal vez en época de Alfonso III. Rodríguez Díaz, E. E., 1995-1996, 78.

8 *Albeldense* XV.1.

9 Acerca de la autoría de las dos versiones, *vid*. Isla Frez, A., 2019, 30-50; Besga Marroquín, A., 2000, 42-45.

10 Una síntesis en Besga Marroquín, A., *op. cit*., 38-49. Para un análisis extenso, *vid*. Gil, J. *et al*., 1985, 60-104.

11 *A. III. Rotense* 8.

12 *A. III. Rotense* 8-9.

13 En las *Pasiones de los mártires*, el santo suele ser conducido ante las autoridades paganas que le ofrecen ahorrarle la tortura si reniega de Cristo y, cuando se niega, sufre atroces tormentos en defensa de la fe. La oferta de paz de Oppas responde a un patrón similar.

14 *A. III. Rotense* 10.

15 *A. III. Rotense* 11.

16 Besga Marroquín, A., *op. cit*., 203; Wreglesworth, J., 1995, 334-335. Llama la atención la nula atención a cuestiones religiosas en el resto de la *Crónica de Alfonso III*. No hace la más mínima alusión al adopcionismo, la herejía de Elipando impugnada por Beato de Liébana, ni al «descubrimiento» de la tumba del apóstol Santiago. Junto con los milagros de Covadonga, solo narra otro hecho sobrenatural: los cantos celestiales en las exequias de Alfonso I.

17 Lo cual queda de manifiesto en un *ut supra dixi* de la *Rotense* que alude a un pasaje suprimido.

18 Stero, M., 1946, 130-135. Entre las opiniones que defienden la existencia de un primitivo relato de Covadonga, *vid*. Prelog, J., 1980, CLII-CLIII, CLXXXIX; Besga Marroquín, A., *op. cit*., 48-49; Pérez Marinas, I., 2014, 29-54; García de Castro Valdés, C., 2019, 732.

19 Bronisch, A. P., 2006, 374-375.

20 *Ibid*., 331-348.

21 *Ibid*., 375.

22 Sánchez-Albornoz, C., 1945, 105-146.

23 Gil, J. *et al*., *op. cit*., 76.

24 A este respecto existen divergencias significativas entre la versión *Rotense* y la *a Sebastián*: mientras que la primera afirma que Pelayo había sido espatario de Witiza y Rodrigo, la segunda declara que era «hijo de Favila, de ascendencia regia». Esta reescritura tiene como objetivo vincular el linaje de Pelayo con la monarquía goda, tal vez para legitimar el expansionismo de Alfonso III en el valle del Duero, al presentar sus campañas como la recuperación de un reino perdido. De igual modo, el concilio de astures que, según la *Rotense*, eligió a Pelayo como príncipe, se convierte, en la versión *a Sebastián*, en una asamblea de nobles godos.

25 Manzano Moreno, E., 2016, 284. Por su parte, Alejandro García Sanjuán (2013, 409-415) cree que el relato árabe en torno a Covadonga responde a dos tradiciones distintas: una procedería de Ahmad al-Rāzī, que fue reproducida tanto por los *Ajbār Maŷmū'a* como por Ibn Hayyān y el *Fath al-Andalus*; y la otra tendría su origen una obra perdida de Abū-l-Waīd ibn Hishām al-Azdī (*ob*. 1209), que asegura haber obtenido la información a partir de «fuentes no árabes», más tarde

reproducida por Ibn ʿIdārī. En el siglo XVII, al-Maqqarī transcribe el relato de cuatro cronistas: ʿIsā al-Rāzī, Ibn Hayyān, ʿAlī ibn Mūsà al-Maghribī e Ibn Jaldūn. A esto cabe añadir las menciones de Ibn al-Athīr y al-Nuwayrī. Véase también Arbesú, 2011, 321-340.

26 Al-Maqqarī VII.5, en de Gayangos, P., 1840, vol. II, 260-261. Existe otra versión del relato: al-Maqqarī V.4, en *ibid*., 34-35. El tardío compilador menciona a Ibn Hayyān como fuente y hace una breve cita a Ibn Sai'd. Para una traducción al español de este segundo pasaje, *vid*. García Sanjuán, A., *op. cit*., 412-413.

27 Maíllo Salgado, F., 2002, 234.

28 «Batalla que se hizo famosa en todo al-Ándalus», en Viguera, M.ª J. y Corriente, F. (trads.), 1981, 325-326.

29 García de Castro Valdés, C., *op. cit*., 708.

30 *Crónica Mozárabe* 80.

31 Sánchez Albornoz considera que el relato de los *Ajbār Maŷmū'a* acerca de las «guerras civiles» iniciadas en 741 fue redactado por un coraixí durante el emirato de Hisham I, hacia finales del siglo VIII. Una opinión similar a la de Dolores Oliver que denomina a este texto «crónica siria», lo cual lo convertiría en una narración de primera mano de excepcional valor. Pedro Chalmeta cree que el relato fue elaborado en época de Abderramán II, tras las campañas contra Mérida de 828-834, y la compilación final realizada hacia el 940. Por su parte, Luis Molina considera a los *Ajbār Maŷmū'a* una compilación de textos y tradiciones del siglo XII.

32 Wreglesworth, J., *op. cit*., 172; García de Castro Valdés, C., *op. cit*., 737.

33 Barrau-Dihigo, L., 1989, 112.

34 Incluso quienes descartan la existencia de una «crónica perdida» de Alfonso II, como Juan Gil (*op. cit*., 62-65), señalan la existencia de distintas manos y consideran probable que se partiera de un relato antiguo, al que se añadieron fechas a partir de varios *latercula* y *nomina regum*, para después incluir otra información.

35 Barbero, A. y Vigil, M., 1974.

36 Mínguez, J. M., 1994, 73.

37 Chalmeta Gendrón, P., 1994, 272-273 y 289-293.

38 El hipercriticismo hacia Covadonga surge, en gran medida, de otorgar una primacía absoluta a las fuentes árabes sobre las latinas. Al estudiar el posterior episodio de Roncesvalles, Chalmeta (*op. cit*., 373-374) atribuye la victoria a los árabes, siguiendo al iraquí Ibn al-Athīr, quinientos años posterior, e incluso a la fantástica *Chanson de Roland*, del siglo XI, que contradicen a los *Anales Regios* y la *Vita Karoli Magni* de Eginhardo, redactados cincuenta años después por quienes sufrieron el ataque. En un principio, Chalmeta sigue a Eginhardo, el cual «no miente –hasta ahora–» (pág. 370), y comienza a mentir cuando revela la identidad de los protagonistas del asalto. El consenso de que los vascones fueron los autores de la emboscada incluye a biógrafos de Carlomagno como Williams, H., 2010, 93; Fried, J., 2016, 133; McKitterick, R., 2013, 133-134; y Collins, R., 1998, 67-68.

39 Por citar dos de las posturas más críticas en torno a la fiabilidad del relato alfonsí, Roger Collins (1991, 133-134) señala «que hubo una revuelta y una batalla son casi los únicos aspectos ciertos de las historias relativas a Pelayo». En opinión de Carlos de Ayala Martínez (2019, 26): «Que Pelayo lideró la resistencia de un grupo de cristianos en un sector montañoso del norte peninsular no es fácilmente discutible. Y que se tratara de un noble vinculado al *Officium palatinum* visigodo, más que un miembro de la propia familia real, es también bastante probable».

40 El trabajo de Barbero y Vigil «poseía tantos defectos teóricos y fallos documentales que se reveló pronto como mero producto ideológico, puesto que ninguno de sus postulados ha podido sobrevivir al avance del conocimiento y a la crítica historiográfica» (García de Castro Valdés, C., *op. cit*., 697).

41 Requejo Pagés, O., 2014, 7-15.

42 Fernández Ochoa, C., Gil Sendino, F. y Orejas Saco del Valle, A., 2004, 197-220; Fernández Conde, F. J., Gutiérrez González, J. A., Fernández Mier, M., Suárez Álvarez, M. J. y Arias Páramo, L., 2009, 11-30; Fernández Mier, M., 2009, 152-153; Gutiérrez González, J. A., 2014, 209-235.

43 A pesar de la tradicional identificación de Julióbriga con el yacimiento de Retortillo. Fernández Vega, P. A., Peñil Mínguez, J. y Bustamante Cuesta, S., 2005, 4-13.

44 Gutiérrez González, J. A., 2010, 52-83; Calleja Puerta, M. y Beltrán Suárez, S., 2002, 63-110; Fernández Conde, F. J., 2015, 49-72.

45 José Avelino Gutiérrez constata la existencia de veintisiete asentamientos rurales tardoantiguos en el espacio centrooriental de la región asturiana, de los cuales cuatro pueden actualmente considerarse *villae* (Veranes, Beloño, Puelles y Memorana). De todos ellos, dieciocho parecen abandonados antes de mediados del siglo V y tres perviven hasta mediados del VI. (Gutiérrez González, J. A., 2010, 52-83). Las evidencias de *villae* o *vici* en Cantabria son aún menores. Además del citado Conventón de Rebolledo, contamos con Santa María de Hito (Valderredible), una villa habitada entre los siglos III-V sobre la que surgió una necrópolis con una vida útil entre los siglos VI y XI. El yacimiento de Santa María de Retortillo muestra un proceso similar, aunque sin continuidad en la reocupación. Las termas de San Juan de Maliaño (Camargo), en la bahía de Santander, pudieron formar parte de una villa de los siglos I-IV con posterior reutilización medieval, aunque su interpretación resulta mucho más problemática. (Añíbarro Rodríguez, J., 2009, 191-201).

46 Muñiz López, I., García Álvarez-Busto, A., 2010, 289-328; Muñiz López, I., García Álvarez-Busto, A., 2012, 263-290.

47 Palomino Lázaro, A. L., Negredo García, M. J. y Bohigas Roldán R., 2012, 263-290.

48 Braulio de Zaragoza, *Vita Aemiliani* IX, X, XV y XXVI; González Echegaray, J.,1998, 33-63 y 76-115.

49 Isidoro, *Historia Gothorum* 49, 8-9.

50 El pasaje IV.33 de la *Crónica de Fredegario* atribuye a Sisebuto (*reg*. 612-621) la conquista de la provincia de Cantabria, que habría permanecido durante algún tiempo en manos de los francos. Céline Martin (Martin, C., 2003, 77) considera que el cronista de Austrasia funde en este pasaje dos episodios distintos, la conquista de Cantabria por Leovigildo descrita por Juan de Biclaro; y la campaña de Sisebuto contra los bizantinos del mediodía hispano según la *Historia Gothorum* de Isidoro. La única evidencia arqueológica ajena al mundo visigodo descubierta en Cantabria es una hebilla de cinturón de tipo merovingio de El Castillete (Reinosa).

51 El yacimiento riojano de Monte Cantabria, que, en gran medida, sustenta la hipótesis de un desplazamiento de Cantabria hacia el alto valle del Ebro, solo presenta dos fases de ocupación, una protohistórica y otra medieval de los siglos XI-XIII.

52 La presencia de ocho duques entre los firmantes de las actas del Concilio XIII de Toledo del año 683, frente a los seis presentes tres décadas antes en el Concilio VIII, parece respaldar esta nueva división provincial, aunque el rango ducal no implicara necesariamente el gobierno de una provincia. La *Crónica de Alfonso III* afirma que Alfonso I era hijo de un *dux Cantabriae* llamado

Pedro y Valerio del Bierzo afirma ser «Asturiensis prouincie indigena» (Fredegario, *Chronica*, IV, 33). A finales del siglo VII, el cosmógrafo de Rávena confirma que las provincias del reino visigodo eran ocho y entre ellas menciona Galletie, Asturia y Austrigonia. Esta última pudo ser Cantabria.

53 Pozo Flores, M., 2018, 25-65.

54 [http://mauranus.blogspot.com/2014/07/el-tribuno-su-cohorte-y-la-muralla-1.html].

55 A juzgar por el hallazgo de dos hebillas de tipo liriforme, datadas en los siglos VII-VIII: Fernández Vega, P. A., Mantecón Callejo, L., Callejo Gómez, J. y Bolado del Castillo, R., 2015, 167.

56 Conclusiones de los integrantes del Proyecto Mauranus aplicables a Cantabria: Enrique Gutiérrez Cuenca (Gutiérrez Cuenca, E., 2015, 630-634) para los cementerios y José Ángel Hierro Gárate (Hierro Gárate, J. A., 2020) para los depósitos sepulcrales en cuevas como Las Penas, Riocueva o la Garma, de finales del siglo VII a mediados del VIII. Estos arqueólogos relacionan el uso funerario de estas cavidades con una pandemia o «mala muerte» que hizo que los cadáveres se ocultaran en galerías recónditas para que no retornaran. Dado que los ajuares (útiles de trabajo y hebillas liriformes de tipo hispanogodo, algunas damasquinadas) no se ajustan a las bárbaras expectativas de una Cantabria barberovigiliana, se han elaborado toda clase de ingeniosas hipótesis para mantener al muerto con vida, como que se tratarían de «pequeños aristócratas obligados a ganarse el sustento trabajando» o «bandidos con pocos escrúpulos a la hora de seleccionar a sus víctimas», a pesar de que no existe nada que objetivamente nos haga creer que estos elementos de indumentaria no fueran comunes en la región y la época.

57 Añíbarro Rodríguez, J., *op. cit.*, 198.

58 Besga Marroquín, A., *op. cit.*, 177-180.

59 Gutiérrez Cuenca, E., *op. cit.*, 662-663.

60 Gutiérrez González, J. A., 2010, 52-83. Según José Avelino Gutiérrez, de los veintisiete yacimientos tardoantiguos del territorio centrooriental asturiano, dieciocho parecen abandonados antes de mediados del siglo V y tres perviven hasta mediados del VI, pero trece vuelven a resurgir en las fuentes textuales o en el registro arqueológico hacia el siglo VIII.

61 Isla Frez, A., 1998, 313-316. El hecho de que, en la *Rotense* (9), Oppas llame *confrater* («primo») a Pelayo, un detalle omitido por la versión *a Sebastián*, parece responder a la creencia no confesada de que Pelayo también pertenecía a la facción witizana. La anécdota de Tuy podría servir para distanciar a Pelayo de los witizanos «traidores» y pactistas, al tiempo que establece un paralelismo entre el *dux* Witiza del siglo IX (en abierta rebelión durante siete años) y el rey visigodo homónimo. Para ello, se utiliza la fama de mujeriego del penúltimo monarca godo, ya que se sugiere que el asesinato del duque Favila habría sido por un «lío de faldas». Amancio Isla considera probable que el rey Witiza, en efecto, tuvieran una base de poder en el área tudense.

62 Como los supuestos vestigios en la sucesión de los primeros reyes asturianos de un «matriarcado celta», un *oxímoron* refutado por la epigrafía astur-cántabra de época romana que constata una clara filiación patrilineal incluso en estelas funerarias con marcados rasgos indígenas. Este supuesto matriarcado, inspirado en un pasaje de Estrabón (III, 4, 18), ha sido refutado por Eduardo Peralta Labrador (2000, 89-99), al tiempo que el modelo teórico defendido por Johann Jakob Bachofen en *Das Mutterrecht* hoy es cuestionado por la antropología moderna.

63 García Moreno, L. A., 1997, 353-382. de Ayala Martínez, C., *op. cit.*, 22-23.

64 Manzano Moreno, E., 2016, 284. A esto cabría añadir que la narración de los *Ajbār Maŷmū'a* acerca del gobierno de 'Uqba incluye su designación por 'Ubaydallāh, el gobernador de Egipto,

tras lo cual sitúa erróneamente su llegada a al-Ándalus en el año 110 H (728-729). Esto entra en contradicción con las fechas dadas con anterioridad, como el nombramiento de ʿUbaydallāh en el año 116 H (734). Tras llegar a la Península, ʿUqba habría conquistado Narbona, Gallaecia, Álava y Pamplona, algo que, en realidad, debió de suceder una década antes. Todo ello refuerza la idea de que la historia de Pelayo fue insertada de forma un tanto chapucera y *a posteriori* en el valiato de ʿUqba.

65 *Crónica Mozárabe* 64.

66 *Ibid.*, 69.

67 *Ibid.*, 74.

68 La división provincial de época republicana establecía el límite de la Hispania citerior (la más cercana a Roma) y la ulterior (la más alejada) entre Cartagena y las fuentes del Guadalquivir, y su extensión se fue dilatando, a medida que avanzaba la conquista, desde la franja mediterránea hacia el noroeste peninsular. Tras la conquista de Augusto, Cantabria y Asturia pudieron formar parte de la citerior poco antes de una reforma administrativa que las incluyó en la provincia Tarraconense (si ignoramos la posible y efímera *Transduriana Provincia* citada por el Bronce de Bembibre). La distinción geográfica arcaizante del anónimo mozárabe parece tomada de Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XIV,4,30), que, con frecuencia, emplea el término «Hispanias» en plural. Dado que el centro de atención del autor de la *Crónica Mozárabe* parece hallarse en el cuadrante sudeste peninsular, el censo de al-Samh tal vez no afectara a la cornisa cantábrica, aunque nominalmente la ulterior incluyera a la Asturia transmontana.

69 Manzano Moreno, E., 2006, 318-329.

70 Fernández Félix, A., 2003, 478-479; *Mudawwana* 4, 2, 652.

71 Aunque esto se ha relacionado con un decreto de Abderramán II, supone una tendencia propiciada por la religión musulmana y las estructuras de parentesco árabes. López Domech, R., 1999, 386.

72 Guichard, P., 1987, 197.

73 Pollington, S., 1996, 192.

74 Besga Marroquín, A., *op. cit.*, 216.

75 Ibn al-Qūtiyya relata que allí residieron varios jóvenes de los Banū Qasī, donde eran instruidos en la lengua árabe. El zalmedina reprendió al maestro por enseñarles poemas épicos y ordenó que, en su lugar, recitaran la poesía báquica y homoerótica de Abū Nuwās. *Vid.* James, D., 2009, 121. Acerca de los hallazgos arqueológicos identificados con la «Casa de los rehenes», *vid.* Arjona Castro, A. y Marfil Ruiz, P. F., 2000, 131-136; Arjona Castro, A., 2012, 257-262.

76 Bronisch, A. P., 2011, 56-57.

77 La *Crónica Albeldense* (XV) sitúa la base de operaciones de Munnuza en *Iegione* (Gijón). La *Rotense* menciona la ciudad dos veces y se han conservado varias copias del texto. La más antigua y conocida, el *códice de Roda*, del siglo XI, en su primera mención dice *Ieione*, una aparente corrupción de *Iegione*; en otro códice del siglo XII se puede leer *Ieole* y, en otras tres copias, *Legione*, es decir, León. En la segunda mención de la *Rotense*, el *códice de Roda* dice *Legionem* y otros manuscritos *Legione*. Por su parte, la versión *a Sebastián* presenta, en las distintas copias, tanto *Gegione* como *Legione*. Los especialistas han dado más crédito a Gijón y los hechos narrados carecen de sentido si se tratase de León.

78 En relación con la entidad del Gijón romano como centro urbano, *vid.* García de Castro Valdés, C. y Ríos González, S., 2013, 515-532.

79 Vigil-Escalera Guirado, A., 2018, 265-281.

80 Vegecio, *Epitoma rei militaris*, IV.8.

81 Camino Mayor, J., Estrada García, R. y Viniegra Pacheco, Y., 2007, 53-62; Camino Mayor, J., Viniegra Pacheco, Y. y Estrada García, R., 2010, 2-29; Camino Mayor, J., 2020, 50-56.

82 Gutiérrez González, J. A., 2011, 337-351; Gutiérrez González, J. A., 2019, 261-267.

83 Gutiérrez González, J. A., 2009, 443-462. Para una perspectiva general, *vid*. Zozaya Stabel-Hansen, J., Larrén Izquierdo, H., Gutiérrez González, J. A. y Miguel Hernández, F., 2012, 217-229.

84 de Miguel-Ibáñez, M. P., 2013, 351-376; de Miguel-Ibáñez, M. P., 2016; de Miguel-Ibáñez, M. P., 2020, 7-28; Fontecha Martínez, L., 2013.

85 Pimentel de Francisco, G., Rodríguez González, A. I., González Martín, A., Campo Martín, M., Robles Rodríguez, F. J. y Arzoz del Val, L., 2003, 542-544. Hacia 2004, la paleopatología solo documentaba un puñado de casos de muertes violentas en ocho siglos de historia andalusí: un caso de lesión por espada en cráneo en el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete); tres individuos con heridas incisas en cráneo en La Torrecilla (Arenas del Rey, Granada); un ejemplo similar en la Casa de Beneficencia de Valladolid; un individuo con virote de ballesta entre las costillas en la Alcazaba de Silves (Portugal) y algunos restos óseos con signos de violencia en Marroquíes Bajos (Jaén). *Vid*. Castillo Armenteros, J. C., Pérez Alvarado, S., Guijo Mauri, J. M., Sanz Robledo, B. y de Miguel-Ibáñez, M. P., 2004, 523-552.

86 Thordeman, B., 1939, 149-209.

87 Fiorato, V., Boylston, A. y Knusel, C., 2000, 90-102 y 240-268.

88 Boucherie, A., Jørkov, M. L. S. y Martin Smith, M., 2017, 66-79.

89 En la *maqbara* de Pamplona se hallaron 177 esqueletos con enterramiento islámico: 84 preadolescentes, 14 juveniles (9 hombres, 2 mujeres y 3 indeterminados) y 93 adultos (53 hombres, 34 mujeres y 6 indeterminados). Existen 6 lesiones traumáticas en el cráneo y 5 torácicas (una en mujer) que no se puede descartar que sean accidentales, por lo que han sido obviadas.

90 Los esqueletos de Visby presentan un elevado número de heridas en el poscráneo –huesos no craneales–, en especial las piernas, lo que puede estar relacionado con las técnicas de lucha del periodo. Otras veintiocho lesiones craneales de Towton no son tajos de espada o hacha, ya que las causaron mazas, martillos u otras armas contundentes, muy frecuentes en el siglo XV. Los estudios realizados sobre los restos de Sandbjerget son microscópicos y mucho más avanzados que los de Visby, publicados en 1939. La difusión de los yelmos según la época, o incluso el tipo de tropas, también podría explicar tales diferencias. Asimismo, ignoramos si los muertos y heridos de Pamplona responden a un conflicto puntual o si se produjeron a lo largo de las cinco décadas de vida útil de la necrópolis. Por último, aunque los ensañamientos como los de Pamplona podrían alterar estos índices, tales sucesos no eran infrecuentes: ocho cráneos de Towton muestran más de seis heridas y dos de ellos llegan a trece. El esqueleto n.º118 de la *maqbara* de La Torrecilla (Arenas del Rey, Granada) presenta seis heridas incisas en el cráneo. Más cercano en el tiempo es un esqueleto del cementerio anglosajón de Eccles (Kent), con once tajos en la cabeza, cinco en el cuello, diez en la espalda y tres en los brazos. Este yacimiento aporta seis varones con muerte violenta entre doscientas tumbas de ambos sexos y supone un porcentaje excepcionalmente alto en las islas británicas, por lo que se cita con frecuencia (Pollington, S., *op. cit*., 210-211).

91 de Miguel-Ibáñez, M. P., 2020, 7-28; Fontecha Martínez, L., *op. cit*.

92 de Miguel-Ibáñez, M. P., 2020, 7-28; Prevedorou, E., Díaz-Zorita Bonilla, M., Romero, A., Buikstra, J., de Miguel Ibáñez, M. P. y Knudson, K., 2010, 42-52.

93 González Montes, B., Estrada García, R., Pérez Fernández, E., Caso Blanco, E., Fernández Ordoñez, N. y Ruiz Nieto, N., 2019, 544. El *Liber Testamentorum* de la catedral de Oviedo incluye un documento del año 926 en el que el rey Ramiro dona una propiedad «in Argandenes ecclesiam Sancti Romani», San Román de Argandenes, junto con otras dos iglesias próximas al Piloña (García Larragueta, S., 1962, 95, c. xii).

94 Montero Alonso, J., 1992.

95 Requejo Pagés, O. y Gutiérrez González, J. A., 2009, 167-180; Gutiérrez González, J. A., Fernández Conde, F. J., Arias Páramo, L. y Muñiz López, I., 2002-2003.

96 Portass, R., 2017.

97 Besga Marroquín, A., *op. cit.*, 227.

98 Kennedy, H., 2007, 444-445.

99 La más goticista y menos fiable versión *a Sebastián* (8) afirma que quienes eligieron a Pelayo fueron los godos refugiados en Asturia.

100 Isla Frez, A., 2010, 131-132.

101 Para una historia del enclave, *vid*. de la Madrid Álvarez, V. 2015, 15-78.

102 Sordo Sotres, R., 1987, 689-696.

103 Alonso Romero, F., 2006, 69.

104 Plinio XXXI, 23-24.

105 *C.Th*. 16.10.16-25.

106 Existe un puñado de templos dañados en África, todos en Cirene, y uno solo en Anatolia, al igual que en Italia y Grecia (causado por los visigodos durante la incursión de Alarico en 396 d. C.), tres en Britania y siete en Egipto, incluido el famoso Serapeum. Siria y Palestina parecen ser la excepción, pues allí se concentran veintiún casos de los cuarenta y tres totales. Lavan, L. 2011, xxiv.

107 García Moreno, L. A. 1977-1978, 312-322; Fernández, G., 1981, 141-156; Sanz Serrano, R., 1985, 399-435.

108 *C.Th*. 16.10.18

109 *Annales regni Francorum* a. 772

110 Isidoro, *Etimologías*, XV.4.9-10

111 *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* I, XXX.

112 Alonso Romero, F., *op. cit.*, 69.

113 Isidoro, *Etimologías* VIII, 9,12.

114 Fernández Acebo, V., Serna Cancedo, M. L. y Gutiérrez Díaz, F., 2020, 167-185. Se trata de los llamados «fuegos de auxilio», también empleados en las cavidades cántabras de uso sepulcral de Las Penas (Mortera) y Riocueva (Entrambasaguas). Los restos óseos humanos, depositados en torno a la segunda mitad del siglo VII y la primera del VIII, fueron incinerados tras su esqueletización junto con diversos tipos de madera y cereales.

115 Blázquez, J. M., 1977, 307-331.

116 Fuixench Naval, J. M., 2000, 123-146.

117 González Echegaray, J., *op. cit.*, 153-156.

118 Se ha debatido el posible carácter cristiano de tres estelas de época romana del valle de Güeña, dada la ausencia de las fórmulas clásicas propias del ámbito funerario. La cronología que se les atribuye (siglos IV-V) las convertiría en un hito temprano en la cristianización del norte. Sin embargo, estas estelas dedicadas a Noreno, Magnentia y Dovidena tampoco responden a la epigrafía e iconografía cristianas.

119 En La Porra se hallan las ruinas de una torre y, en la vertiente occidental, los restos de un lienzo amurallado que rodeaba la cima. En las prospecciones arqueológicas se descubrieron restos cerámicos de distintas épocas, una punta de flecha y varias moharras. Se trata de una atalaya de planta ovalada de veinticinco por cien metros y una corona central de cinco de anchura que, si bien no ofrece condiciones de refugio colectivo, controlaba las sendas que conducen a Picos de Europa por la sierra de Covadonga. Gutiérrez González, J. A., Fernández Conde, F. J., Arias Páramo, L. y Muñiz López, I., *op. cit.*; Requejo Pagés, O. y Gutiérrez González, J. A., 2010, 173 y 177.

120 II Macabeos, 8.19. Zabalo Zabalegui, F. J., 2004, 719-720.

121 González Echegaray, J., *op. cit.*, 86. Si damos por válido el número de naves, ya que suelen ser las cifras más fiables, incluso esos cuatrocientos combatientes podrían ser una exageración. El barco danés de Nydam, datado en el siglo IV y con una eslora de veintitrés metros, cuenta con quince pares de remos, mientras que el barco Sutton Hoo, del siglo VII y veintisiete metros de longitud, tendría una tripulación de unos cuarenta hombres. Con una treintena de hombres por embarcación, como se estima para las expediciones vikingas posteriores, serían algo más de doscientos hérulos.

122 Sawyer, P. H., 1962, 124-125.

123 de Ayala Martínez, C., *op. cit.*, 19.

124 La *Rotense* presenta continuos casos de betacismo en los que la <b> se sustituye por <u>, como en este caso. Gutiérrez González, R., 2010, 208.

125 Vegecio, *Epitoma rei militaris* I.16; III.14; III.24; IV.22.

126 Chevedden, P., 1996, 67; Kennedy, H., 2001, 18. En opinión de Leif Inge Ree Petersen, la *ʿarrāda* sería una versión ligera del *manjanīq*. (Petersen, L. I. R. 2013, 419).

127 Resulta significativo que la primera crónica que reproduce la batalla de Covadonga en castellano, la *Primera Crónica General* (568.3-7), nos hable de «honderos y ballesteros y monteros» que lanzaron «piedras y saetas y tragazetes».

128 Regan, G., 2002, 29-20. Tal vez el ejemplo más conocido sea la batalla de Barnet de 1471, cuando la niebla dificultó la visibilidad y, durante la lucha, el estandarte del conde de Oxford fue confundido con la insignia de Eduardo IV de York y las tropas del marqués de Montagu lanzaron sobre ellos una devastadora descarga de flechas que resultó decisiva para el desenlace.

129 Whitby, M., 1998, 282.

130 Dos tratados árabes de arquería, el *Kitab Ghunyat at-Tullab fi Ma'rifat Rami an-Nushshab* (19.4) y el *Kitab fi bayan fadhl al-qaws wa-ʿl-sahm wa-awsafihima* (XXIX) mencionan los problemas relacionados con el viento. Otro factor que afecta a la efectividad es la humedad, ya que si la madera o la cuerda se dilatan, el arma se destensa y pierde potencia, como les sucedió a los ballesteros genoveses en *Agincourt* (1415). Por ello el *Strategikon* (VIII.2.48) recomienda atacar con tiempo húmedo si el enemigo cuenta con un importante contingente de arqueros y, al referirse al modo de lucha persa, señala que el clima frío, la lluvia y el viento sur les suponía una gran preocupación, pues destensaba sus arcos (XI.1).

131 Serna Gancedo, M. L., Martínez Velasco, A. y Fernández Acebo, V., 2010, 135-142.

132 Cabal, C., 1990, 225.

133 Marcos Martínez, J. y Mantecón Callejo, L., 2009, 95-129. Para una visión general de los castillos altomedievales de Cantabria, *vid.* Marcos Martínez, J. y Mantecón Callejo, L., 2012, 99-122.

134 El original de la *Rotense* es «in uico quodam Clacliensem» y el de la *a Sebastián* «in locum Olaliense». Sánchez-Albornoz situó Olalíes junto a Proaza basándose en una donación de Alfonso III a la iglesia de San Adriano de Tuñón de 891. En ella se menciona una *uilla in Olalies, cum ecclesia Sanctii Uicentii*. El historiador abulense supuso que Olalíes habría sido absorbida por Proaza, localidad situada al sudeste de Oviedo cuyo patrón es san Vicente. Después García Arias relacionó Olalíes con el topónimo cercano de Valdoyalés (García Arias, X. Ll., 1984, 271).

135 Según la versión a *Sebastián* (21): «Y en el lugar que se llama Lodos, donde se había apostado el rey Alfonso, con el dicho general murieron por el lodo y el cieno unos setenta mil hombres». Ibn al-Athīr aporta otra visión de los hechos: «Pero a la vuelta, los musulmanes engañados por su propio guía, fueron sometidos a duras pruebas: muchos de ellos perecieron, así como sus monturas, y perdieron sus bagajes. El resto pudo sin embargo escapar». En Fagnan, E., 1898, 150.

136 Aguirre Cano, V. M., 2018, 63-73.

137 Rico Camps, D., 2014, 76-78. Se trata de una lápida poco conocida, empleada como relleno en el altar de la cripta de Santa Leocadia, en la cámara santa de la catedral de Oviedo, que menciona alguien llamado «VV» al que denomina PRINCIPUM [EGR]EGIUS. Se ha propuesto que se trate de Wímara, un hermano de Fruela I del que sabemos por la *Crónica de Alfonso III* que fue asesinado por este durante una disputa por el trono.

138 Aguirre Cano, V. M., *op. cit.*, 28.

139 Saraceni […] Hispanias occupaverunt […] quod adhuc usque ex parte pertinaciter possident; et cum Christianis die noctuque bella ineunt, et quotidie confligunt, dum praedestinatio usque divina dehinc eos expelli crudeliter jubeat. (Chronologia, col. 1118). Martin, G., 2020, 3. Migne, J.-P., 1862, col. 1116-1118.

140 de Ayala Martínez, C., *op. cit.*, 29-30, 36-37.

141 Torres Jiménez, R., 2016-2017, 23-59.

142 Saavedra Fajardo, D., 1658-1677, 546.

143 Smith, A. D., 1986, 24-25.

144 Boyd, C. P., 2006, 157.

145 Kamen, H., 2020. Murado, M. A., 2013.

146 En *La invención de España*, Kamen (*ibid.*) asegura que «no existen evidencias fiables» acerca del asedio romano a Numancia, ya que las excavaciones arqueológicas «no aclararon los detalles truculentos sobre la estrategia romana que brindaron Apiano y otros cronistas». Las primeras excavaciones en Numancia fueron realizadas por Eduardo Saavedra en 1853, la Real Academia de la Historia retomó los trabajos en 1861 y Adolf Schulten excavó los campamentos que rodean al *oppidum* entre 1906-1912, cuyos resultados se publicaron en su obra *Numantia*, de cuatro volúmenes, entre los años 1914-1929. Posteriormente, Alfredo Jimeno Martínez ha proseguido las excavaciones en el castro y Michael Dobson reinterpretó los datos arqueológicos de los campamentos romanos. Este castro celtibérico de 8,36 hectáreas presenta tres niveles de poblamiento: una ciudad celtibérica inicial, destruida e incendiada hacia 133 a. C., sobre la que más tarde se construyó otra, destruida hacia 75-72 a. C., y una última fase romana de época imperial. En la Atalaya de Renieblas, un cerro a ocho kilómetros al este de Numancia, se hallaron cinco campamentos romanos superpuestos que, gracias al material numismático, pueden relacionarse con las campañas del cónsul Catón de 195 a. C. y las guerras celtibéricas entre el año 153 a. C., cuando el Senado romano envió un ejército al mando del cónsul Q. Fulvio Nobilior, antes del asedio y destrucción final a manos de Escipión Emiliano en 134-133 a. C. Apiano

afirma que Espición inició la circunvalación de asedio a Numancia en 134 a. C. con la construcción de dos grandes campamentos de campaña, al norte y el sur de la ciudad asediada, que fueron hallados por Schulten en las elevaciones de Castillejo y Peña Redonda, al norte y al sur del castro. Después ordenó construir siete fuertes unidos entre sí por un foso y una empalizada con torres. Las excavaciones de Schulten localizaron estos siete *castra hiberna* y dos *castella* o fortines secundarios. En Castillejo, las excavaciones de Schulten hallaron evidencias de tres campamentos superpuestos: Castillejo I (153-151 a. C.), construido, según Schulten, por Claudio Marcelo y que Michael Dobson cree que podría corresponderse a la campaña de Pompeyo (141 a. C.); Castillejo II (141 a. C.), construido según Schulten por Pompeyo, que pasó el invierno de 140-139 a. C., aunque Dobson considera que esta fase se corresponde con la campaña de Mancino (137 a. C.); y, finalmente, Castillejo III, el construido por Escipión Emiliano en 134 a. C. Un buen ejemplo de cómo los datos arqueológicos se ajustan al minucioso relato de Apiano es que el historiador griego asegura que Escipión cerró el curso del Duero mediante rejas de hierro que impedían el paso de barcazas, y Schulten descubrió un *castellum* en Molino de Garrejo, cerca de la confluencia de este río con el Merdancho, y otro en Alto Real. La arqueología, en definitiva, sí aclara «los detalles truculentos sobre la estrategia romana que brindaron Apiano y otros cronistas», otra cosa es que la ignorancia de Kamen sea abrumadora. La bibliografía es tan abultada que cabe mencionar lo más reciente y destacado: Jimeno Martínez, A. y de la Torre Echávarri, J. I., 2005; Dobson, M., 2008; Jimeno Martínez, A.; Revilla, M.ª L.; de la Torre, J. I.; Chaín, A.; Liceras-Garrido, R., 2017.

147 Álvarez Junco, J. y de la Fuente Monge, G., 2017.

148 Heródoto, *Historia* VIII, 35-39.

149 Pausanias, *Descripción de Grecia*, 10.23.

150 García Pérez, G., 1994, 81-94. La tesis principal del artículo está basada en otro anterior al que no cita: Moralejo Laso, A., 1983, 427-436.

151 Goytisolo, J.: «De la sibila de Delfos a la Virgen de Covadonga», artículo publicado el 27 de abril de 2014 en *El País*.

152 Ni Isidoro de Sevilla, el más eminente intelectual de su tiempo, ni el anónimo autor de la *Crónica Mozárabe*, podían leer griego y solo tuvieron acceso al saber oriental a través de traducciones latinas «en un momento en el que la ignorancia de dicha lengua era ya total». López Pereira, J. E., 2009, 149-152.

153 Gouguenheim, S., 2009, 26-32.

154 Santoyo, J. C., 2009, 36.

155 Habicht, C., 1985, 22.

156 Fernández Conde, F. J., *op. cit*., 153. Este investigador hace una amplia revisión de las bibliotecas del reino asturiano (págs. 148-166). El *Inventarium librorum* de la biblioteca de la corte ovetense, elaborado por Ambrosio Morales a finales del siglo XVI, incluía veintinueve obras, la mayor parte teológico-exegéticas (san Agustín, Paulo Orosio, san Isidoro...), algún tratado de geometría y gramática junto con varios poetas clásicos y tardoantiguos (Virgilio, Ovidio, Juvenal...).

157 Hollerich, M., 1990, 317. Cfr.; Amerise, B., 2005, 671-700.

158 Jorge de Pisidia, *Bellum Avaricum* I, 495-500; Jorge de Pisidia, *De expeditio persica* I, 135-149; Teófanes 6115, 311.

159 Sebeos 81, en Thomson, R.W., Howard-Johnston, J. y Greenwood, T., 1999.

160 *Heraclias*, I, 85-90.

161 En las postrimerías de la República, Octavio empleó los elementos iconográficos de Apolo (trípode, sibila, cítara, esfinge) tanto en las monedas como en esculturas, frisos y frescos; acudía a fiestas ataviado como esta deidad y a ceremonias solemnes con la corona apolínea de laureles e hizo construir su residencia en el Palatino, junto al tempo de Apolo. Esta deidad solar encarnaba la moral, la rectitud y la disciplina que Octavio prometía restaurar bajo su mandato. Su esposa Livia Drusila aparece en las estatuas ataviada como Ceres, con una corona de espigas de trigo en la testa y sosteniendo una cornucopia, en alusión a los repartos gratuitos de pan en el templo de esta diosa en el Aventino. La guerra del triunvirato pronto se trasladó a este lenguaje artístico basado en posfiguraciones. En un principio, su rival Marco Antonio había adoptado en sus retratos la porra y la piel del León de Nemea propios de Hércules, lo cual enfatizaba su reputación como militar, además de su carácter bravucón y campechano. Cuando el triunviro llegó a oriente, adoptó la imagen de Dionisio/Osiris y su amante Cleopatra la de Afrodita/Isis, como metáfora de la futura prosperidad que traería su gobierno conjunto. No obstante, este juego simbólico era un arma de doble filo: el *neos Dionysos* sirvió a la propaganda augústea para presentar a un Marco Antonio corrompido por los placeres y lujos orientales y manipulado por la sensual reina egipcia. Algunas piezas de *terra sigillata* de esta época recrean escenas mitológicas en las que Ónfale, la reina de Lidia, tras seducir a Hércules y despojarlo de su hombría, le obliga a vestirse como mujer mientras ella se apropia de su porra y piel de león. Esta representación alegórica basada en posfiguraciones transmitía un claro mensaje acerca de lo que supuestamente ocurría en la corte alejandrina. (Zanker, P., 1992, 66-89)

162 Bango Torviso, I. G., 2011-2012, 749-766.

163 Deyermond, A., 1985, 352-361.

164 Juan de Biclaro *Chron*., 90.

165 Gregorio de Tours, *Historia francorum*, IX.31.

166 García de Castro Valdés, C., *op. cit*., 704.

12

El colapso

> Si buscas la gracia de Alá, debes establecer cuáles son tus capacidades y los límites de tus incapacidades. De lo contrario, sobrepasarás esos límites, destruyendo la posibilidad de progreso y la gracia divina.
>
> ʿAlī ibn ʿAbī Tālib, yerno de Mahoma

El califa Yazīd II falleció el 28 de enero de 724. Siguiendo el consejo de Maslama, había designado como sucesor a su hermano Hishām ibn ʿAbd al-Malik (*reg*. 724-743). El anónimo autor de la *Crónica Mozárabe* (76), que conoció de primera mano su gobierno, señala que, si bien Hishām II se mostró al principio moderado, más adelante, movido por la ambición, hizo acopio de riquezas como ningún otro califa había hecho hasta entonces, por lo que muchos pueblos se rebelaron y se desencadenó una desastrosa guerra civil, en la que se mostró incapaz de retener bajo su autoridad las provincias perdidas.

Existen múltiples causas políticas para los sucesos que desembocaron en la tercera *fitna*, la revolución abasí y el derrocamiento de la dinastía omeya. El fracaso al integrar a los maulas o neoconversos en la estructura política del califato, junto con otras corrientes islámicas, como los chiítas y los jariyíes, acabaron conformando un poderoso frente antiomeya. Desde una perspectiva militar, Khalid Blankinship atribuye el colapso de la dinastía omeya a una treintena de derrotas sufridas durante el gobierno de Hishām II que mermaron de forma dramática a los ejércitos del califato, en especial el sirio, la espina dorsal de su régimen.[1] Entre ellas, destacan las batallas de Ardabīl (730), del Día del Desfiladero (731), Akroinon (740) y del río Sebú (741), con bajas de entre veinte a treinta mil *muqātila*. En occidente, la célebre derrota musulmana

ante Carlos Martel en Poitiers estuvo precedida por otra ante Eudes de Aquitania en Toulouse (721); y el no menos severo descalabro en el Wādī Sabū se produjo durante la gran rebelión bereber del año 740. Aun asumiendo las exageraciones en las cifras referidas por las fuentes, todos estos desastres debieron de producir un efecto devastador en la capacidad bélica omeya.

Las derrotas se sucedieron y las campañas apenas se detenían, las tropas sirias no solo quedaron mermadas, sino también dispersas por los confines del imperio, en la India, en Jorasán, en el Caúcaso, en al-Ándalus. En lugar de consolidar las fronteras mediante tratados, el califato no renunciaba a su política belicista en todos los frentes. La diplomacia califal resultaba inflexible –casi inexistente–, reflejaba una ideología de dominio universal. El califato libraba una guerra contra todos, cada conquista solo era la antesala a la siguiente:

> Los primeros musulmanes dividieron el mundo en dos zonas, Dar al-Islam (la Casa del Islam) y Dar al-Garb (la Casa de la guerra) que los musulmanes debían atacar cuando fuera posible; antes que una paz interrumpida por el conflicto ocasional, se pensaba que el patrón normal era el conflicto interrumpido por ocasionales treguas temporales (*hudna*). La paz verdadera (*sulh*) solo podría alcanzarse cuando el enemigo aceptara el Islam o un estatus vasallo.[2]

Los árabes habían derrotado a los dos mayores imperios de su tiempo, asolados por la peste y tras dos décadas de guerra en las que ambas potencias se habían despedazado. La traición y la desunión entre sus enemigos, habían sido claves tanto en Yarmuk y Qādisiya como en la batalla de la Janda. Incapaces de valorar su buena fortuna, o las circunstancias favorables que hicieron posible sus éxitos, un exceso de confianza pudo resultar fatal. Sea como fuere, la rapacidad fiscal del segundo Hishām respondía a la necesidad de obtener recursos para un creciente número de escenarios bélicos, cada vez más alejados del centro de poder omeya.[3] Buena parte de los ingresos del Estado omeya habían procedido del *ghanīma* o botín de guerra. Cada campaña militar se financiaba con el pillaje de la anterior, una parada en el engranaje del *ŷihad* supondría un inevitable aumento fiscal que recaía sobre los dimmíes en especial y traía nuevas revueltas que, a su vez, demandaban más y más recursos. El creciente descontento entre los maulas, que veían cómo la élite árabe acaparaba las mejores tierras y recursos de los territorios conquistados, desencadenó la

gran rebelión bereber y la revolución abasí que, surgida en Jorasán, supuso el fin de la dinastía omeya. Algo iniciado poco después de la muerte de Hishām II, aunque consecuencia de los muchos problemas latentes.



Figura 115: Esta miniatura del *Apocalipsis* de Tréveris del siglo IX muestra cuatro guerreros carolingios tal vez formando un muro de escudos.

El fracaso árabe ante las murallas de Constantinopla (717-718) había supuesto la destrucción de las flota siria, egipcia y tunecina. De las dos mil quinientas naves que participaron en la campaña, solo sobrevivieron cinco. Al año siguiente, una flota romana atacó la ciudad de Laodicea en la costa siria y las tropas bizantinas se adentraron en Armenia. Un breve respiro antes de que el califato pasara de nuevo a la ofensiva. Con el ascenso del califa Hishām en 723 se inició una política aún más agresiva, al tiempo que León III trataba de consolidar su poder y sofocaba un intento de Anastasio II de recuperar el trono. Con la frontera entre el Imperio romano y el califato establecida en los montes Tauro, se sucedieron las campañas anuales de saqueo entre los años 721 y 726 en las que fueron devastadas, entre otras, Paflagonia, región costera del mar Negro, además de ciudades como Dorylaion y Cesarea de Capadocia. Las expediciones árabes no se detuvieron durante la década siguiente y en 739 el propio califa Hishām II dirigió una campaña estival mientras su hijo Maslama saqueaba Ancyra. Esta incursión solo fue la antesala a la gran ofensiva de 740, en la que, según Teófanes, participaron noventa mil hombres. Estaba compuesta por tres ejércitos, dos de los cuales marcharon por la costa mientras que una fuerza principal de sesenta mil hombres mandados por Sulaymān ibn Hishām se adentraba en Capadocia. El emperador León III se presentó con un contingente en Akronion e infligió a Sulaymān una aplastante derrota en la que pereció la mayor parte de los árabes. Los supervivientes se reunieron con los otros dos ejércitos y padecieron una severa falta de suministros antes de regresar a las bases de Siria. Una vez más, la «defensa en profundidad» romana daba sus frutos y, al igual que en 717-718, la lejanía de las bases de aprovisionamiento supuso una enorme complicación para los omeyas.

Akronion constituyó la primera gran victoria romana en una batalla campal frente a los árabes y el punto de inflexión en las guerras entre árabes y bizantinos. Fue la última victoria de León III, que falleció de hidropesía en junio del año siguiente. Un líder astuto, que ascendió al trono en circunstancias extremadamente difíciles, defendió Constantinopla durante el gran asedio, consolidó las fronteras, emprendió relevantes reformas administrativas y emitió un nuevo código legal. Un notable emperador que

hizo posible el Renacimiento Isaurio, cuyo papel en el surgimiento de la iconoclasia ha sido cuestionado.[4]

Le sucedió su hijo Constantino V, que, meses después, atacó Melitene, la base de operaciones principal del califato contra Romania. En 746, aprovechando las divisiones internas en el seno del imperio árabe, invadió el norte de Siria y tomó Germanicia, la ciudad natal de su padre. Al año siguiente, una flota romana destruyó a una escuadra omeya en Chipre. A partir de entonces, tanto omeyas como abasíes renunciaron a operaciones de conquista. Los árabes establecieron las campañas anuales como parte del *ŷihad*, dos algazúas de verano que podían ir acompañadas de un ataque naval por la costa o una expedición invernal. La «expedición de la izquierda» (*al-sā'ifa al-yusrā*) acometida por las tropas sirias a través de las Puertas Cilicias y la «expedición de la derecha» (*al-sā'ifa al-yumnā*) a través de los pasos centrales del Antitauro por Melitene, a cargo del ejército de al-Yazira.[5] Este patrón de saqueo estival se repitió en muchos otros escenarios, como en el Cáucaso.

Hacia 720, la hostilidad latente entre el janato jázaro y el califato desencadenó la segunda contienda entre ambas potencias. El Cáucaso no solo les servía de frontera, sino que había constituído la barrera histórica entre las civilizaciones de Oriente Medio y los pueblos nómadas de la estepa. Esta cordillera, que se extiende entre los mares Negro y Caspio, cuenta con dos pasos naturales: el desfiladero de Darial, también llamado las Puertas Alanas; y las Puertas Caspias, un corredor costero dominado por la ciudad de Derbent, donde los sasánidas habían erigido una muralla de cuarenta kilómetros conocida en árabe como Bāb Al-Abwāb o «Puerta de las Puertas». El califato había iniciado las primeras incursiones en territorio jázaro entre 645 y 654, al tiempo que aseguraba el control sobre Armenia e Iberia. Parece que los ataques se concentraron sobre la ciudad jázara de Balanjar, en la costa del Caspio, al norte de Derbent. A causa de estos asaltos, los jázaros trasladaron su capital hacia el norte, a Samandar, y después a Atil.

El enlace de Justiniano II con Teodora, la hermana del jan jázaro Busir, contribuyó a la estrecha relación diplomática entre las dos potencias amenazadas por el califato. En 733, el vínculo entre romanos y jázaros se afianzó gracias al matrimonio entre el hijo de León III, el futuro emperador

Constantino V (*reg*. 741-775), con la princesa jázara Tzitzak. En 705, el califato consolidó su dominio sobre Armenia, que pasó a convertirse en la provincia de Arminiya. Poco después, Maslama inició una sucesión de acciones militares por el control del estratégico paso de Derbent, lo que supuso una escalada en el conflicto. Los jázaros invadieron Armenia en 721 e infligieron una severa derrota a una hueste siria en Marj al-Hijara. En respuesta, el califa Yazīd II (*reg*. 720-724) envió tropas sirias mandadas por uno de sus mejores generales, al-Jarrāh ibn ʻAbd Allāh al-Hakamī, que obtuvo algunas victorias y logró saquear Balanjar. Los habitantes de la capital jázara fueron asesinados o esclavizados y el botín incautado por los árabes resultó enorme antes de replegarse al sur del Cáucaso. Los jázaros contraatacaron, pero al- Jarrāh los derrotó con severidad entre los ríos Ciro y Araxes en febrero de 724. Después, Maslama asumió el mando de este nuevo frente y envió a al-Harith ibn Amr al-Ta'i a consolidar la autoridad califal en la Albania del Cáucaso. La situación se volvió crítica con el paso del tiempo. En 730, los jázaros sitiaron Ardabīl, la capital de Azerbaiyán. Al- Jarrāh forzó marchas hacia el sur y se enfrentó a los jázaros ante las murallas de esta ciudad. Después de tres días de combates, su ejército resultó aniquilado y Ardabīl fue saqueada, los jázaros tomaron cuarenta mil prisioneros y se presentaron en Mosul, al norte de Irak.

El desastre de Ardabīl produjo un sonoro impacto en todo el mundo islámico: por primera vez, un contingente enemigo se adentraba en las fronteras del califato. La contraofensiva de Maslama no se hizo esperar y logró recuperar Derbent, donde fundó un *misr* con veinticuatro mil *muqātila*, en su mayoría sirios, divididos en barrios según el *ŷund* de origen. Aun así, en marzo de 732, Hishām II le despojó del mando en favor de su sobrino Marwān ibn Muhammad, que se convirtió en el último califa omeya (*reg*. 744-750). Cuatro años después, Marwān se presentó en Damasco para solicitar a Hishām II un ejército de ciento cincuenta mil *muqātila* de Siria y al-Yazira, junto con efectivos armenios y voluntarios del *ŷihad*. La ofensiva de Marwān de 737 logró adentrarse hasta la capital jázara de al-Bayda, junto al Volga, lo que forzó a los jázaros a replegarse hacia los Urales. A pesar de la profundidad del avance, la «capital» de los nómadas no era más que un enorme campamento de tiendas. Marwān infligió varias derrotas a los jázaros, tomó cautivos entre ellos e hizo

varios pueblos tributarios. Antes de retirarse, las fuentes árabes aseguran que logró que el jan jázaro abrazara el islam. Al igual que con la mezquita en Constantinopla, la conversión de los jázaros parece un relato pueril concebido para salvar los muebles. En la práctica, este colosal despliegue militar apenas obtuvo resultados. Hacia 740 la aristocracia jázara adoptó el judaísmo, una decisión con la que se declaraba independiente tanto del imperio cristiano como del musulmán. Una vez asegurado el control califal sobre Derbent, la frontera entre ambas potencias quedó fijada en el Cáucaso. A partir de entonces, las incursiones árabes al norte de la cordillera fueron simples algazúas en busca de botín y esclavos.

Esta dinámica se repitió en todos y cada uno de los frentes. En el lejano Jorasán, las enormes bajas sufridas en la batalla del Desfiladero contra el jaganato turco de Türgesh en julio de 731 ascendieron a veinte mil *muqātila*, una situación que obligó al envío de tropas sirias a este lejano escenario, lo que debilitó aún más al régimen omeya. El califato había dejado de ser invencible y el colapso del *ŷihad* también llegaría a occidente.

EL MURO DE HIELO

A finales del siglo XVIII, el historiador británico Edward Gibbon imaginó a los ejércitos sarracenos cruzando los Pirineos hasta alcanzar los confines de Polonia y las Tierras Altas de Escocia, a las flotas árabes adentrándose en el Támesis. Si tal cosa hubiera ocurrido, escribía, el Corán se habría enseñado en las universidades de Oxford, Europa jamás hubiera existido como tal y el mundo sería completamente distinto…, de no ser por la providencial victoria en la batalla de Poitiers.

A partir de unos juicios tan ponderados, cualquier valoración objetiva del enfrentamiento entre Carlos Martel y ʿAbd al-Raḥmān al-Gafiqī en torno al año 732 ha de ser forzosamente a la baja. No obstante, esta batalla marcó un punto de inflexión crucial en la expansión de califato en occidente. Como suele ser habitual, el hipercriticismo moderno ha llegado incluso a negar que se tratara de una victoria franca. Se ha aducido el escaso eco de este enfrentamiento en las fuentes árabes, un argumento *ex silentio* de escaso valor,

dados los atronadores silencios de la tradición islámica ante auténticas debacles militares. Si les diéramos crédito absoluto, habría que concluir que la ofensiva de 717 sobre Constantinopla resultó un paseo triunfal en el que Maslama obligó a León III a construir una mezquita en su palacio imperial.

A la exitosa incursión del valí ʽAnbasa en la Galia meridional en 725 le sucedieron seis gobernadores hasta la designación de ʽAbd al-Raḥmān al-Gafiqī en marzo-abril del 730. Una de sus primeras intervenciones en el ámbito pirenico fue la ofensiva contra un jefe bereber llamado Munnuza, «un hombre muy bien dotado para la guerra»,[6] que ostentaba el control de la Cerdaña y suponía un aliado del duque Eudes de Aquitania gracias al matrimonio con su hija Lampegia. Una maniobra destinada a afianzar su relación con los poderes locales, que concluyó con la negativa de Munnuza a sumarse a una expedición del valí cordobés. La acción punitiva resultante contra el jefe de la guarnición de un estratégico paso del Pirineo concluyó con Munnuza decapitado y su hija enviada al califa para engrosar la grey de algún harén damasceno. Lo cual evidencia hasta qué punto la relación entre árabes y bereberes se estaba deteriorando.

Para al-Gafiqī este castigo ejemplar solo fue un paso previo antes de vindicar la derrota sufrida en Tolosa ante Eudes de Aquitana en 721. Algo esencial para recuperar el prestigio del califato y retomar sus operaciones al norte de los Pirineos. Hacia el año 731 al-Gafiqī remontó el Ródano en una algazúa que saqueó las inmediaciones de Lyon. Al año siguiente, el valí reunió un gran contingente que se dirigió a Pamplona y cruzó los pasos pirenaicos occidentales, tal vez por Roncesvalles, recorriendo la Vía XXXIV de Astorga a Burdeos. Las cifras aportadas por las fuentes para el ejército musulmán resultan, una vez más, disparatadamente altas, aunque sin duda se trataba de una operación a gran escala destinada a asolar el ducado de Aquitania.

Entre 720-730, Carlos Martel había afianzado su poder sobre los reinos francos y había consolidado su dominio sobre Baviera y Alemania. Después sometió a los sajones e inició una ofensiva para apoderarse de Aquitania, o para que Eudes le reconoceria como soberano, puesto que, desde el año 714, el viejo duque había permanecido independiente *de facto*. En el momento en que al-Gafiqī saqueaba monasterios, abadías y ciudades del sur de Aquitania,

dirigéndose lentamente a Burdeos, Eudes se hallaba con una hueste en el norte de sus dominios y tuvo que forzar marchas hacia la ciudad del Garona. Tal y como relata la *Crónica de Moissac*:

> Abd al-Rahman, rey de España [*rex Spaniae*], viajando por Pamplona y los Pirineos con un gran ejército de sarracenos, asedió la ciudad de Burdeos. Entonces Eudes, príncipe de Aquitania, reuniendo un ejército, salió para combatir contra ellos cerca del río Garona; pero, en ese combate, los sarracenos ganaron, Eudes, que huyó, perdió la mayor parte de su ejército y así los sarracenos comenzaron a arrasar Aquitania. Sin embargo, Eudes llegó junto a Carlos, príncipe de los francos, y le pidió ayuda.[7]

Derrotado por los árabes en las inmediaciones de Burdeos, y al ver cómo los árabes habían devastado las ciudades de Auch, Dax y Aire-sur-Adour, además de saquear la abadía de San Martín de Tours, Eudes prefirió el mal menor y solicitó el auxilio del Martillo. Es la *Crónica Mozárabe* (80) de 754 quien nos aporta el relato más pormenorizado de la batalla librada *in suburbio Pictavensis* –en los suburbios de Poitiers– dos décadas antes de su redacción:

> Continuando Abd al-Rahman la persecución del mendionado duque Eudes, mientras se detiene a destruir palacios y quemar iglesias, e intenta saquear la diócesis de Tours, se encuentra con Carlos, cónsul de Austria [Austrasia], hombre belicoso desde su infancia y muy versado en asuntos militares, advertido de antemano por Eudes. Después de atormentarse durante casi siete días unos y otros con pequeños enfrentamientos militares, al fin se despliegan en batalla, y en dura pelea, permaneciendo las gentes septentrionales inmóviles como una pared y manteniéndose en bloque como el hielo en época invernal, pasan a espada en un abrir y cerrar de ojos a los árabes. Cuando la gente de Austrasia, sobresaliente por la robustez de sus miembros y por su vigorosa mano de hierro, mata, hiriéndolo en el pecho, al rey [ʿAbd al-Raḥmān al-Gafiqī] que le había salido al encuentro, la noche interrumpe al punto la batalla, y desdeñosamente levanten sus espadas, reservándose para la lucha del día siguiente, al ver la gran extensión del campamento árabe. Por la mañana, saliendo de sus habitáculos al amanecer, los europeos divisan las tiendas árabes dispuestas ordenadamente y sus tabernáculos tal como había sido colocado el campamento. Sin saber que estaban totalmente vacías y creyendo que dentro de ellas se hallaban las falanges de los sarracenos preparadas para combatir, enviaron exploradores y pudieron averiguar que todos los ejécitos islamitas habían hido y que durante la noche, calladamente, en apretada columna habían regresado a su patria. Los europeos, temerosos de que el enemigo fuera a prepararles una emboscada por sendas recónditas, recorren asustados en vano los alrededores en todas direcciones, y como los árabes no se preocupan de perseguirlos, después de repartirse convenientemente los despojos y el botín, se vuelven alegres a su patria.

Al igual que la fecha –el año 732 o el 733–, el lugar de la batalla aún está sujeto a debate. Las fuentes coinciden en que tuvo lugar en los suburbios de la

antigua Pictabus, lugar identificado no muy lejos de Moussais-la-Bataille, en las proximidades de Naintré. El término árabe para la batalla, *Balāt ash-Shuhadā* o «calzada de los mártires», sugiere que los combates se dieron muy cerca de la vía romana.[8] Diversos textos hagiográficos de la Galia describen las supuestas fechorías cometidas por los árabes en el viaje de vuelta, de tanta credibilidad como el cúmulo de avatares que engrosaron el santoral tras la incursión de Atila de 451, como el encuentro de Lupo de Troyes con el «Azote de Dios» o el martirio de Nicasio de Reims, quien, tras ser decapitado por los hunos, él mismo recogió su cabeza y se la llevó a la tumba.



Figura 116: Moussais-la-Bataille, lugar identificado con el campo de batalla de Poitiers, con el pueblo de Naintré en segundo término. La calzada romana pasaba por esta explanada y otorgó el nombre árabe a la batalla, Balāt ash-Shuhadā o «calzada de los mártires». (Fotografía del autor).

La muerte del valí, las enormes bajas sufridas y el verse obligados a abandonar el botín, las tiendas, los bagajes y los cadáveres de los camaradas, para huir de noche, debieron de causar un fuerte impacto moral entre los árabes. A partir de entonces, las operaciones islámicas solo se emprendieron en el curso bajo del Ródano. En el año 734, el duque o patricio Mauronte de Provenza llegó una alianza con el gobernador árabe de Narbona para enfrentarse al expansionismo de Carlos Martel, lo que permitió a los musulmanes ocupar Aviñón. El *Continuador de Fredegario* asegura que entonces «los habitantes se rebelaron y la región fue devastada»,[9] a lo que la

Crónica de Moissac añade que «habiendo hecho la paz con Arlés, invadió la ciudad, y durante cuatro años despobló y asoló toda la provincia de Arlés».[10] En 737, el soberano franco envió una hueste al mando de su hermano, el duque Childebrando, que tomó Aviñón al asalto y, tras someter Nimes, Maguelone y Béziers, el propio Carlos asedió Narbona. El valí de al-Ándalus ʻUqba ibn al-Hajjāj se vio obligado a enviar una fuerza de auxilio para levantar el sitio sobre la mayor base de operaciones islámica al norte del Pirineo. El ejército franco y el musulmán se enfrentaron junto a la laguna de Berre, una albufera conectada al Mediterráneo entre la desembocadura del Ródano y Marsella, y en palabras del *Continuador de Fredegario*:



Figura 117: Yacimiento arqueológico de Vieux-Poitiers, en Cenon-sur-Vienne y Naintré, se corresponde con la ciudad romana de Briva y, a mediados del siglo VIII, el nombre del sitio aparece mencionado como Pictavis o Pictabus, en cuyas inmediaciones tuvo lugar la batalla de Poitiers. (Fotografía del autor).

> El mencionado duque Carlos, como triunfador, sale a su encuentro en el Berre, en el palacio del valle de las Corbières. En el enfrentamiento mutuo, los sarracenos, vencidos y abatidos, vieron a su rey muerto, huyeron y se batieron en retirada. Los que se salvaron intentaron escapar embarcándose en navíos, nadando en la laguna, tratando de salvarse cada uno a sí mismo, se

> precipitan de este modo los unos sobre los otros. Inmediatamente, los francos, con barcos y armas arrojadizas, se precipitan sobre ellos y los matan ahogándolos. Así es cómo los francos, triunfando sobre sus enemigos, logran un gran botín y, tras haber hecho muchos prisioneros, saquean, con su duque vencedor, la región gótica. Destruyó por completo muros y murallas, las muy famosas ciudades de Nimes, Agde y Béziers, las hizo presas de las llamas, devastó los campos y los fuertes de esta región.[11]

Al igual que en sus campañas contra Burgundia, donde arrasó Lyon y Vienne, Carlos no dudó en emplear una estrategia de tierra devastada.[12] Las victorias de Poitiers (732) y Berre (737), sumadas a la de Tolosa (721), marcaron «el retroceso del gran avance omeya, hasta el punto de que podemos relacionarlas con los sucesivos fracasos de los musulmanes frente a Bizancio en esta misma época».[13] Estas victorias consolidaron el dominio de Carlos sobre Aquitania y propiciaron el acercamiento con el papado, amenazado por los lombardos, lo que fraguó las bases para que su nieto se convirtiera en emperador de occidente. El entusiasta empleo del término *Europenses* por el anómimo mozárabe para referirse a los triunfadores en Poitiers constituye el embrión de una conciencia europea.

LA REBELIÓN DE LOS BARBAR

Hacia el final de su valiato, ʻUqba ibn al-Hajjāj al-Salūlī (*reg*. 734-741) organizó una nueva expedición hacia el Ródano, como vindicación del segundo desastre árabe a manos del Martillo. Reunió un enorme contingente en Córdoba y marchó hacia el norte; sin embargo, al llegar a Zaragoza, le llegaron informes del estallido de una gran revuelta en África, por lo que se vio forzado a regresar a la capital andalusí y cruzar las montañas Transductinas.[14]

La rebelión bereber estalló en agosto de 740, liderada por un tal Maysara al-Faqīr, un maula de la Tingitana, que «proclamó su derecho al califato, tomó el título de califa, y fue reconocido como tal».[15] Después de tomar al asalto el *misr* de Tánger, aniquiló a la guarnición árabe y después nombró como gobernador a un liberto de Mūsà ibn Nusayr de origen griego. El momento elegido no era casual, ya que, muy poco antes, las tropas árabes de Habīb ibn Abī ʻUbayda al-Fihrī habían abandonado el Sus por orden del valí de Ifrīqiya, para participar en una expedición naval contra la Sicilia romana.

Aprovechando las circunstancias, Maysara capitaneó una hueste en dirección al sur, atacó de noche el campamento del ejército omeya, que exterminó, y se apoderó de todo el Magreb al-Aqsa, el territorio del actual Marruecos.

Al saber de la insurrección, el gobernador de Ifrīqiya envió un ejército para sofocarla, que también fue aniquilado, de modo que el levantamiento *barbar* se extendió por todo el Magreb. Una nueva hueste árabe marchó desde Kairuán, liderada por Jālid ibn Abī Habīb, al tiempo que se ordenaba el regreso de Habīb ibn Abī ʻUbayda, otro nieto del gran conquistador ʻUqba ibn Nāfi, que se vio obligado a abandonar la algazúa siciliana. Jālid llegó con un contingente a las inmediaciones de Tánger, donde libró una batalla contra Maysara, que lo forzó a refugiarse tras los muros de la ciudad. Haciendo de tripas corazón, los insurrectos asesinaron a Maysara y eligieron a un nuevo califa, Jālid ibn Humayd al-Zanati, de la tribu zanata, aunque su nombre árabe sugiere que había servido en los ejércitos califales. Jālid acometió una salida con sus hombres y acabó con la hueste de su tocayo árabe, en lo que se llamó «la batalla de los Nobles», dado el elevado número de *muqātila* de rancio linaje que pereció.



El caos se extendió al otro lado del Estrecho. En al-Ándalus, el valí 'Uqba al-Salūlī había sido depuesto por una insurrección de las tropas árabes liderada por 'Abd al-Malik ibn Qatan al-Fihrī, que ocupó su lugar en enero de 741. Mientras tanto, tras regresar de Sicilia, Habīb y su ejército, a pesar de recuperar Tremecén a los rebeldes, no logró avanzar más hacia occidente. Ante la gravedad de la situación, en abril-mayo de 741, el califa Hishām II designó a Kultūm ibn 'Iyād al-Qaysī como virrey de Egipto, Ifrīqiya y el Magreb y le entregó un potente ejército de tropas sirias con instrucciones de sofocar la revuelta en la Tingitana. Los *Ajbār Maŷmū'a* lo cifran en veintisiete mil *muqātila*, en su mayoría yemeníes, formado por seis mil hombres de cada *ŷund* sirio, salvo el de Qinnasrīn, que aportó la mitad. A este enorme contingente se sumaron tres mil *muqātila* egipcios y otros efectivos de Barqa y la Tripolitana, para añadirse más refuerzos a medida que avanzaba a occidente, hasta sumar setenta mil hombres, de nuevo una cifra exagerada que, no obstante, refleja su magnitud.[16] Esta campaña acabó en un completo desastre cerca del río Sebú, en octubre-noviembre de 741, cuando Balŷ ibn Bishr, el sobrino de Kultūm, lideró la caballería árabe para tratar de sorprender a los moros de noche. Los encontró por la mañana y los *barbar* «salieron a su encuentro en masa», muchos de ellos sin equipo militar y con el torso desnudo, solo vestidos con zaragüelles. Los jinetes árabes fueron rechazados por los proyectiles de honda y fustíbalo, tuvieron que desmontar y entonces resultaron barridos. Kultūm aún desplegaba a sus hombres en orden de batalla cuando «la infantería bereber avanzó sobre las huellas de los caballos, alcanzó a Kultūm y los suyos». Se produjo un feroz combate cuerpo a cuerpo y los *muqātila* fueron exterminados, salvo algunos que lograron replegarse hasta Ifrīqiya y unos diez miel liderados por Balŷ ibn Bishr que huyeron hacia el estrecho de Gibraltar. La batalla de Wādī Sebū supuso una catástrofe de enorme magnitud para el ejército sirio, los cimientos del régimen omeya, y acarreó unas consecuencias de primer orden para al-Ándalus.[17]

Los supervivientes del río Sebú trataron de refugiarse en Tánger, que se hallaba en manos bereberes, de modo que huyeron a Ceuta. Una vez tras los muros que cerraban el istmo, se descubrieron totalmente aislados en territorio hostil y los insurrectos arrasaron la campiña ceutí, lo que les privó de alimento

y tuvieron que comerse los caballos. Fue entonces cuando Balŷ envió una desesperada misiva a ʿAbd al-Malik al-Fihrī, el valí de al-Ándalus, para pedirle auxilio. Al principio, este se negó, aunque, para entonces, la revuelta bereber se había extendido a la Península. Cambió de parecer tras considerar que el ejército sirio podía suponer una inestimable ayuda. Tras negociar con Balŷ su retirada a las bases de África una vez derrotasen a los insurrectos, movilizó a la escuadra de Algeciras para traer a los *muqātila* sirios. Entonces «los árabes de al-Andalus [baladíe*s*] que eran ricos como reyes les dieron la bienvenida».

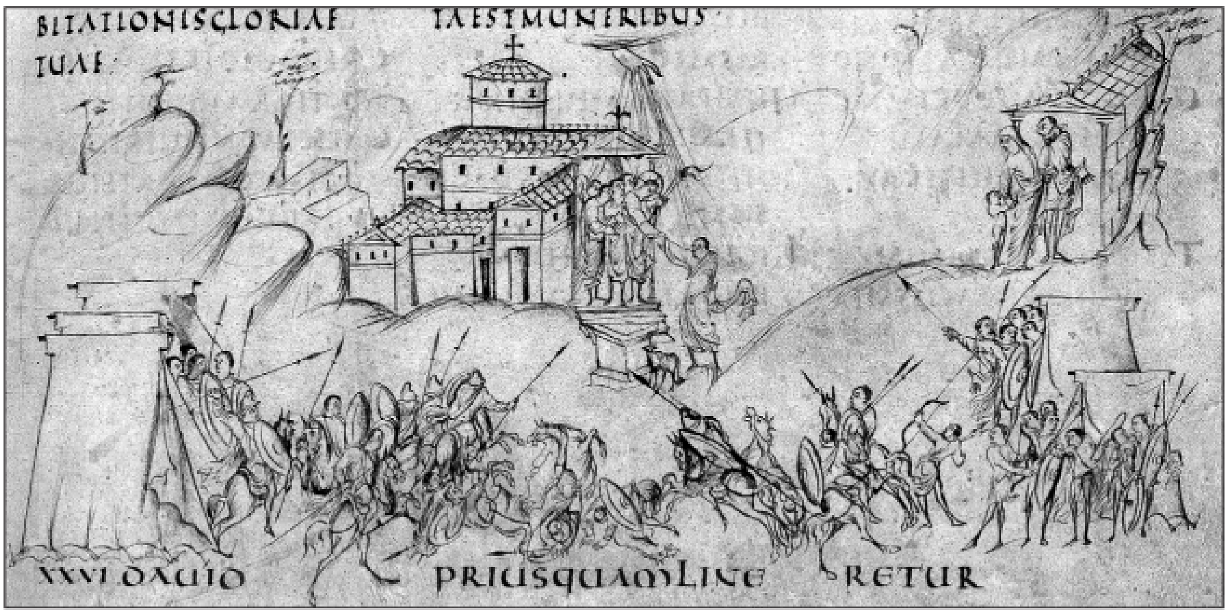


Figura 118: Miniatura hecha a pluma del *Salterio de Utrecht* (s. 26, f. 15r). Este códice destaca del arte carolingio por el dinamismo de las composiciones. En este caso, dos ejércitos abandonan las tiendas de sus respectivos campamentos.

Las guarniciones bereberes de Gallaecia y los pasos del sistema Central se habían rebelado y expulsaron a los árabes de Astorga. Los *barbar* habían asumido el control de la parte noroccidental de al-Ándalus, las ciudades de Astorga, Mérida y Talavera se hallaban en sus manos. Solo la Bética y el valle del Ebro, donde se concentraban los asentamientos árabes, permanecían ajenos a la revuelta. Según el anónimo mozárabe, liderados por un tal Ibn Husayn, los rebeldes se dividieron en tres columnas: una marchó hacia Toledo, otra en dirección a Córdoba y la tercera avanzó hacia Algeciras para apoderarse de la

flota y sumar sus fuerzas con los bereberes de la Tingitana. Los *Ajbār Maŷmū'a* describen la campaña toledana con más detalle:

> Los bereberes de al-Andalus habían elegido a Ibn Husayn [como líder]. Bajaron en masa desde Gallaecia, Astorga, Mérida y Talavera en incontables números hasta que cruzaron el río llamado Tajo, con la intención de atacar a 'Abd al-Malik que envió contra ellos a sus dos hijos, Qatan y Umayya, con los árabes sirios de Baly y los árabes asentados en la tierra. Cuando los bereberes se enteraron de la aproximación de sus ejércitos, se afeitaron la cabeza emulando a los seguidores de Maysara para no ocultar su verdadera intención de luchar y para que no les confundieran. Se acercaron a Toledo, y Qatan y Ummaya con sus tropas se enfrentaron a ellos. Combatieron cerca de Toledo, en el río Guazalete, en una violenta batalla. Los sirios los atacaron furiosamente y lucharon con coraje hasta que Alá les concedió la victoria sobre los bereberes. Los aniquilaron con la excepción de unos pocos que lograron escapar. Después, los sirios desfilaron exhibiendo las armas [de sus enemigos] y los ejércitos se dividieron para marchar a distintas partes de al-Andalus donde lucharon contra los bereberes hasta que se sofocaron los rescoldos de la rebelión.[18]



Figura 119: Este detalle del *Salterio de Utrecht* (s. 43, f. 25r) recrea la toma de una ciudad. A pesar de la existencia de máquinas de asedio, la forma más común de someter un enclave amurallado consistía en lanzar un asalto, normalmente en las puertas de entrada.

Los *muqātila* sirios de Balŷ aplastaron a la columna bereber que se dirigía a Algeciras y la incursión sobre la capital fue rechazada, a costa de elevadas pérdidas. Una vez hubo derrotado a los bereberes de al-Ándalus, el valí 'Abd al-Malik al-Fihrī conminó a los sirios a que regresaran a África. Sin embargo, ninguna de las alternativas a su alcance, ya fuera transportarlos a Ifrīqiya en grupos reducidos o regresar a Ceuta, resultó de su agrado, dado que en este último caso se hallarían a merced de los bereberes de Tánger. Insatisfecho ante semejantes ofertas, y aprovechando que el ejército de baladíes se hallaba en Toledo, a decir del anónimo mozárabe (86), Balŷ…

> [...] penetra en Córdoba, que se resiste largo tiempo, y hallando Abdelmelic abandonado de sus hijos y del ejército, después de atormentarlo durante largo tiempo, atravesarlo con púas de caña y frotarlo duramente por todo el cuerpo según era costumbre, por último, lo descuartiza con la espada.

Los sirios se apoderaron de la capital de al-Ándalus y los dos hijos del recién depuesto gobernador hallaron refugio en Mérida y Zaragoza, donde acaudillaron a baladíes y bereberes para conformar un frente antisirio que incluía a ʿAbd al-Raḥmān ibn Habīb y la guarnición de Narbona. Algunas fuentes cifran en cien mil el contingente que habrían reunido para marchar sobre Córdoba. De forma más verosímil, el ejército sirio estaría formado por doce mil *muqātila*, que lograron derrotar a la coalición en un lugar llamado Aqwā Burtūra, en agosto de 742. Pocos días después, Balŷ falleció, tal vez a causa de las heridas en batalla. El ejército derrotado se reagrupó en Mérida y, hacia finales de 742 o principios de 743, llegó a la Península un nuevo valí designado en Kairuán, Abū-l-Jattār al-Kalbī, acompañado de un nuevo contingente sirio. Su autoridad fue reconocida por todas las facciones en pugna.

Según el anónimo mozárabe (88), Abū-l-Jattār «procura gobernar celosamente la nación que le ha sido encomendada, y sometiendo inmediatamente a los turbulentos ejércitos de Spania, los envía allende los mares con el pretexto de una guerra». Para resolver las disputas entre árabes por los recursos fiscales de al-Ándalus, Abū-l-Jattār estableció a los sirios en distritos: el *ŷund* de Damasco en Granada, el de Hims en Sevilla, el de Qinnasrīn en Jaén, el de Jordania en Málaga, el de Palestina en Medina Sidonia y el de Egipto en Beja y Tudmir. El célebre pacto de Teodomiro se había mantenido tres décadas en vigencia.

A principios de 743 falleció el califa Hishām II y le sucedió al-Walīd II, que fue asesinado un año después con el argumento de desatender a la religión y recrearse en los placeres mundanos. Esta insurrección produjo una reacción en cadena entre facciones árabes, que alcanzó Egipto y más tarde al-Ándalus. Una cruenta guerra civil se prolongó durante dos años, hasta la proclamación de Tuwāba ibn Salāma como nuevo valí en 745. A las despiadadas luchas entre facciones, con una atroz carnicería en el arrabal de Secunda en 747, se sumó

una sequía y la consiguiente hambruna que se cebó con la población hispana durante cinco largos años. Un nuevo actor apareció para sacar partido de la desunión de al-Ándalus:

> Abandonó las montañas y se hizo dueño de Asturias, y atacó a los musulmanes de Gallaecia y atacó Astorga hasta que surgió la guerra civil entre Abu-l-Jattar y Tuwāba. En el año 133 [750-751] derrotaron y expulsaron [a los musulmanes] de toda Gallaecia, volviendo a hacerse cristianos todos aquellos que dudaban de su religión y dejaron de pagar tributos, mientras que otros fueron muertos. Llegaron fugitivos de las montañas a Astorga hasta que el hambre cundió, y los muslimes fueron expulsados también de allí y de otros lugares.[19]

Con Ŷillīqiya o Gallaecia se refiere al territorio de la provincia tardorromana, con frecuencia identificada con el reino leonés. En las montañas del norte había surgido un nuevo rey.

LA GÉNESIS DE UN REINO

A la muerte de Pelayo en 737, según en la versión *Rotense*:

> Tras él su hijo Favila ocupó el puesto de su padre. Edificó, en una obra admirable, una basílica en honor de la Santa Cruz. Vivió breve tiempo. Se sabe que a causa de una ligereza fue muerto por un oso en el segundo año de su reinado, en la era 777 [año 739].[20]

Cangas de Onís, la primera sede regia de Asturias, aún se describía siglo y medio después como *locum*, en contraste con el rango de *civitas* reservado para Oviedo y Gijón. El núcleo original del reino resultaba igual de modesto, las Primorias, una comarca entre Asturias y la Liébana cántabra,[21] al norte de la cordillera, entre los ríos Sella y Deva. El *palatium* de Pelayo y su hijo Favila en Canicas es probable que estuviera construido con madera y zarzo. La basílica de la Santa Cruz, mencionada por la *Rotense*, constituye el único vestigio conservado de esta época, un edificio modesto, de sillares de buena factura. Se encuentra en la Vega de Contranquil, en Cangas de Onís, sobre un montículo artificial formado por una cámara sepulcral de grandes bloques de piedra. Un arcano dolmen megalítico, cristianizado mediante la erección de una iglesia, aunque este hecho parezca difícil a causa del abismo cronológico que separa el túmulo, fechado en el tránsito entre el IV y III milenios antes de nuestra era, y la construcción de la iglesia el 27 de octubre de 737, casi cuatro milenios

después. La inscripción fundacional menciona a Favila, el hijo de Pelayo, que la había hecho construir junto con su esposa Froiluba:[22]

> Resurge por mandato divino este ingenio sagrado: de pequeño tamaño, adornado por las ofrendas de los fieles, claramente brilla este templo ante las miradas sagradas, mostrando figuradamente el signo de la santa cruz. Sea a Cristo agradable este aula consagrada bajo el trofeo de la cruz, la cual así fundó el siervo Faffila con fe diligente, con su esposa Froiliuba y sus hijos, a los cuales, Cristo, por tus ofrendas, sea por ello toda tu gracias, y tras el curso de esta vida les alcance la generosa misericordia. Aquí por el sacerdote Asterio fueron consagrados los altares a Cristo, en el día 300 del tiempo transcurrido del año, extendida la sexta edad del siglo, corriendo la era 775 [27 de octubre de 737].[23]

La mención de la inscripción de Cangas a «la señal de la cruz salvadora» puede hacer referencia tanto a la planta cruciforme de la iglesia como a la existencia de alguna cruz en un lugar destacado. El año de fundación coincide con la muerte de Pelayo según las crónicas alfonsíes y el 27 de octubre podría tener carácter simbólico, ya que la fecha coincide con la victoria de Constantino sobre Majencio en el puente Milvio. En la noche previa a esta victoria, providencial para la cristiandad, Constantino habría tenido un sueño en el que se le ordenó pintar el celeste *signum Dei* en los escudos de sus soldados.[24] Tal vez se trate de alusiones simbólicas a los sucesos de Covadonga.

La prematura muerte de Favila en el transcurso de una cacería hizo que el gobierno recayera sobre el cuñado, quien, según la *Rotense* (11), habría acudido a Cangas poco después del triunfo en el Auseva:

> Y poco tiempo después vino a Asturias Alfonso, hijo de Pedro el duque de los cántabros, de regio linaje. Tomó por esposa a la hija de Pelayo, llamada Ermesinda. Este, junto con su suegro y también después, logró muchas victorias.

Además del núcleo de resistencia en las Primorias, había surgido otro en la antigua provincia de Cantabria, gobernada por un duque provincial llamado Pedro. El enlace entre su primogénito Alfonso y Ermesinda, la hija de Pelayo, constituye una clara alianza política para consolidar una defensa conjunta ante el poder de Córdoba. A la muerte de Favila, la jefatura habría recaído sobre el yerno de Pelayo. Como suele decirse, «el Diablo está en los detalles», ya que la inscripción de la iglesia de la Santa Cruz menciona que Favila tenía hijos, que habrían sido marginados de la sucesión, tal vez a causa de su corta edad. A

partir de lo cual se fundó una dinastía cántabra en torno a Alfonso y su hermano Fruela. Este cambio dinástico bien pudo acarrear algún conflicto entre linajes, ausentes en las crónicas alfonsíes.

A pesar de su providencial rol en Covadonga y de convertirse en el primer señor de Asturias, el nombre de Pelayo no volvió a aparecer entre ninguno los monarcas posteriores, mientras que el Alfonso no solo resulta frecuente entre los reyes asturianos, sino también entre los leoneses y castellanos. El territorio de los astures, Asturia, así mencionado por Isidoro de Sevilla y Beato de Liébana, fue sustituido en las crónicas oventeses por el corónimo «Asturias» en plural. Un cambio terminológico que debió de producirse en época de Alfonso II para englobar los territorios astur y cántabro, palmario en la Plena Edad Media, cuando surgió la distinción entre «las Asturias de Oviedo» y «las Asturias de Santillana».[25]

Con respecto al reinado del primer Alfonso (*reg*. 739-757), contamos con la correspondiente entrada de la *Rotense* (13-14):

> Muerto él [Favila], es elegido como rey por todo el pueblo Alfonso, que con la gracia divina tomó el cetro del reino. La osadía de los enemigos fue siempre aplastada por él. Este, en compañía de su hermano Fruela, haciendo avanzar a menudo su ejército, tomó por la guerra muchas ciudades, a saber: Lugo, Tuy, Oporto, Anegia, Braga la metropolitana, Viseo, Chaves, Ledesma, Salamanca, Numancia que ahora se llama Zamora, Ávila, Astorga, León, Simancas, Saldaña, Amaya, Revenga, Carborárica, Abeica, Cenicero, y Alesanco, y los castillos con sus villas y aldeas, matando a los árabes con la espada, y llevándose consigo a los cristianos a la patria.
>
> Por este tiempo se pueblan Asturias, Primorias, Liébana, Trasmiera, Sopuerta, Carranza, las Vardulias, que ahora se llaman Castilla, y la parte marítima de Galicia. Fue un varón grande, querido por Dios y por todos. Construyó muchas basílicas. Vivió en el trono dieciocho años. Falleció de muerte natural.

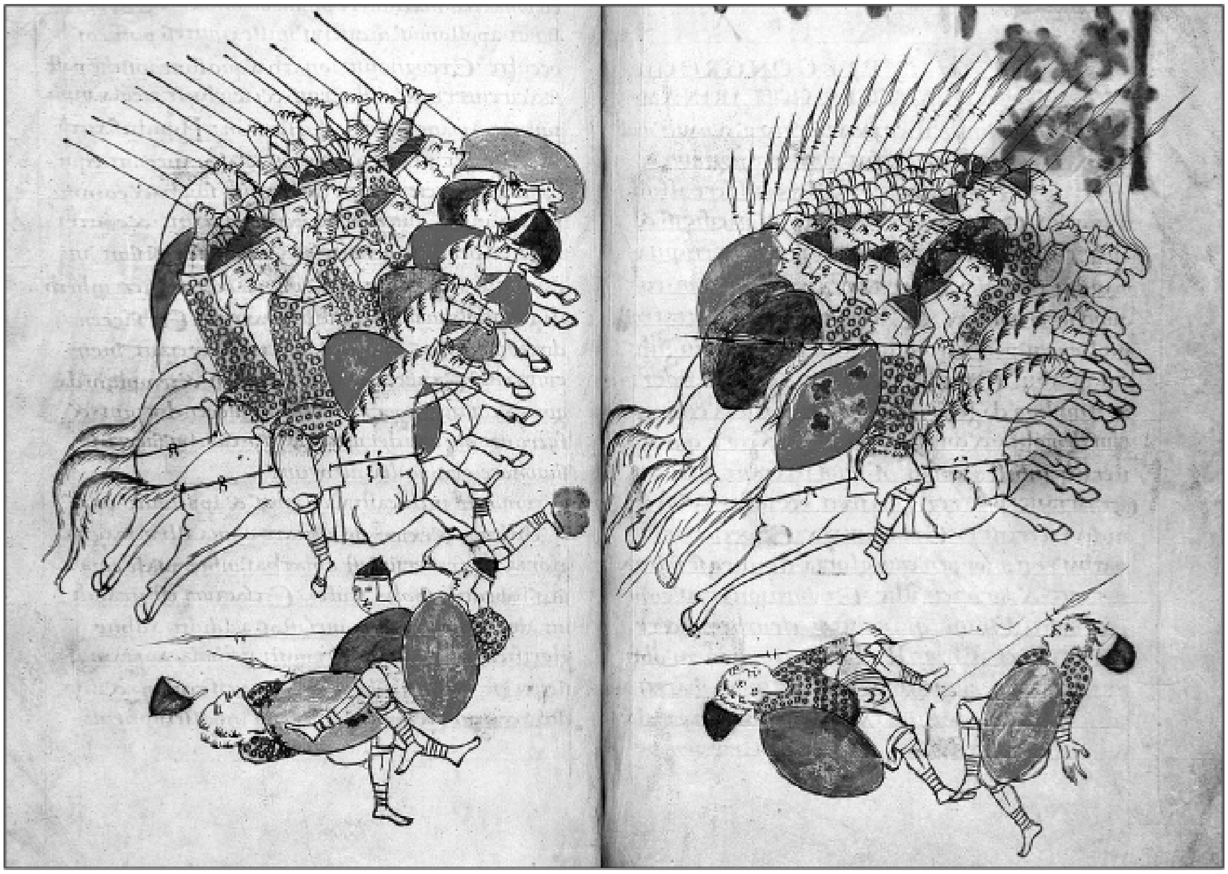


Figura 120: Enfrentamiento de dos huestes carolingias a caballo en el libro de los Macabeos I de Leiden (*Codex Perizoni* F 17, f. 45v y 46r), de la segunda mitad del siglo IX. La imagen recuerda a los ejercicios de instrucción ecuestre, basados en retiradas fingidas, descritos por Nitardo (*ob*. 844), un historiador franco nieto de Carlomagno.

Esta ofensiva sobre la meseta norte es la que citan de forma lacónica los *Ajbār Maŷmū'a* para el año 133 H (750-751), que la *Crónica Albeldense* restringe al norte del Duero:

> Las ciudades de León y Astorga, que estaban en poder de los enemigos, las ocupó victorioso. Los que llaman Campos Góticos, hasta el río Duero, los asoló y extendió el reino de los cristianos.[26]

A partir de esta referencia de la crónica alfonsí, Claudio Sánchez Albornoz consideró que la intención de Alfonso I habría sido crear el «desierto estratégico del Duero», una tierra despoblada entre la cordillera Cantábrica y dicho río para que los ejércitos islámicos no contasen con bases al sur de la cordillera, ni pudieran abastecerse en su marcha hacia el reino asturiano. Este recurso podría relacionarse con la «defensa en profundidad» de los bizantinos en la meseta anatólica y la tierra de nadie que existía en torno a los montes

Tauro. Aunque la arqueología parece demostrar que la meseta norte siguió estando habitada entre los siglos VIII y X, la fuerte disrupción de principios de la séptima centuria y la ausencia de menciones a autoridades, sedes episcopales y monasterios en las fuentes textuales apuntan a que se trataría de unas poblaciones desarticuladas políticamente. Quienes marcharon al norte junto con Alfonso debió de ser la clase dirigente, tanto laica como eclesiástica, lo que creó un vacío sociopolítico que hizo que este territorio se mantuviera ajeno al poder de los reyes asturianos y los emires de Córdoba, hasta que el reino asturleonés lo fue asimilando gracias a la creación de estructuras políticas reconocidas, ya fuera mediante *presura* u otorgando *cartas pueblas*.



Figura 121: A finales del siglo IX, el *Psalterium Aureum* (*Codex Sangallensis* 22, s. 59) presenta el ejemplo más temprano de la *lance couchée*, la sujeción de la lanza bajo la axila, además de un estandarte de tipo *draco*, también documentado en las miniaturas mozárabes.

Las circunstancias que hicieron posible la osada acción militar de Alfonso I, tan solo tres décadas después del triunfo en el Auseva, son el abandono de las guarniciones bereberes del Duero para la triple ofensiva contra Toledo, Córdoba y Algeciras durante la gran rebelión bereber, la disminución de los efectivos árabes a causa de los conflictos entre baladíes y sirios, además de la guerra civil entre Abu-l- Jattār y Tuwāba. Un vacío regional dentro la espiral de

catástrofes militares sufridas por el califato, en especial las derrotas de Poitiers (732) y del río Sebú (741), que desembocó en la tercera *fitna*, la revolución abasí y el derrocamiento de la dinastía omeya. Este contexto geopolítico resultó clave para la consolidación del núcleo de resistencia norteño: del mismo modo que Tāriq sacó partido a los conflictos internos del Estado visigodo para destruirlo, Alfonso hizo lo propio para fraguar los cimientos de un nuevo reino.

LA LLEGADA DEL EMIGRADO

Dos años antes de la muerte de Alfonso en 757, en el otro extremo de Spania, un barco de pesca varaba en una playa de Almuñécar. Traía consigo a un ilustre joven, Abd al-Rahmān ibn Mu'āwiya, que por entonces tenía 25 años. Los pormenores de su arribada a la Península nos han llegado a través de un relato apócrifo escrito en primera persona, atribuido al propio emigrado y reproducido por diversas fuentes, entre ellas los *Ajbār Maŷmū'a*,[27] aunque su versión más extensa, como no podía ser de otro modo, se halla en la tardía obra de al-Maqqarī que, supuestamente, reproduce un pasaje de Ibn Hayyān.[28] Aun teñido de las leyendas fundacionales de la dinastía omeya, no cabe duda de que el periplo del joven Abd al-Rahmān debió de ser muy accidentado.

Tras la muerte de Hishām II en febrero de 743, le sucedió su sobrino al-Walīd ibn Yazīd. Su excesiva afición hacia la poesía, el vino y el erotismo habían desencadenado un golpe de Estado apenas un año después, dirigido por Yazīd, un hijo del califa al-Walīd I. El licencioso califa tuvo que huir de Damasco y refugiarse en Palmirena, donde fue asesinado en un clima de abierta guerra civil, y su cabeza acabó paseada por la capital clavada en una lanza. El reinado de su asesino y sucesor Yazīd III fue aún más breve, de tan solo seis meses. La tradición lo presenta como un gobernante virtuoso y ejemplar guiado por la figura del piadoso 'Umar II, aunque, a esas alturas, tanto daba ser meapilas o crápula, ante las disputas entre facciones y las tendencias centrífugas que habían desatado la tercera *fitna*. Murió de peste el 4 de octubre de 744 tras nombrar a su hermano Ibrahim como sucesor, el cual gobernó durante dos meses antes de abdicar. El gobernador de Armenia, Marwān ibn Muhammad,

dirigió un ejército desde la frontera norte, irrumpió en Damasco en diciembre de 744 y acabó siendo proclamado califa. Su decisión de trasladar la capital a Harrān desencadenó otra rebelión en Siria y en 746 Marwān II devastó las ciudades de Homs y Damasco como retribución.

El 9 de junio de 747, Abū Muslim al-Jorasani inició con éxito una rebelión abierta contra el gobierno omeya en Jorasán, bajo un estandarte negro. Abū Muslim era un maula surgido en Kūfa y su figura aún se encuentra rodeada por un halo de misterio. A finales de año capturó la ciudad de Merv, en la que derrotó al gobernador omeya y a un pretendiente jariyí al califato. Pronto se convirtió en el gobernador de facto de Jorasán, un terreno fértil para cualquier clase de revuelta, donde los árabes y maulas iranios se meclaban con los descendientes de matrimonios mixtos. Chiítas y jariyíes acabaron sumándose a la revuelta. En septiembre de 749, el *misr* de Kūfa, un avispero antiomeya, cayó en manos de los rebeldes y menos de tres meses después en la mezquita aljama fue elegido califa Abu al-'Abbās, apodado al-Saffāh, «el derramador de sangre». Lideraba a los abasíes, una rama de los Banū Hāshim, un clan de los coraixíes que decía ser descendiente del tío de Mahoma, Al-'Abbas ibn 'Abd al-Muttalib, y prometía una vuelta al espíritu del islam primigenio y la equiparación de derechos entre todos los musulmanes, sin importar su origen étnico.

El 25 de enero de 750, Abu al-'Abbás venció a Marwān II y los omeyas en la batalla del Zab, un afluente del Tigris. El último califa omeya se vio forzado a escapar de un lugar a otro, primero Siria, luego Palestina, hasta llegar al Alto Egipto. Los sicarios abasíes le dieron alcance en Busir y murió empuñando las armas el 7 de julio de 750. En Siria, las tumbas de los califas de los Banū Umayya fueron profanadas, salvo la de 'Umar II, los miembros de su linaje fueron ejecutados y, cuando los abasíes anunciaron una amnistía para el resto, ochenta omeyas se reunieron en Abū Futrus para recibir los indultos. Les invitaron a una cena y, según la tradición, los mataron a palos antes de servir del primer plato.

Todos salvo el joven Abd al-Rahmān ibn Mu'āwiya, uno de los nietos del califa Hishām II. Según la tradición, tras ocultarse con su familia en una villa próxima a Damasco, tuvo que cruzar el Éufrates a nado al ser descubierto por los sicarios abasíes y dejó a uno de sus hermanos de trece años atrás, que fue

decapitado. A partir de entonces, su maula Badr, de origen griego, mostró hacia su señor una lealtad sin límites. Tras reunir algunas riquezas, se reunió con él en Palestina y, junto con un puñado de libertos, iniciaron un periplo por el norte de África. La madre de Abd al-Rahmān había sido una *yariya* de la tribu Nafza y, por consiguiente, buscaron refugio entre los *barbar*, durante cuatro años repletos de penalidades, huyendo de las banderas negras. Varias ciudades magrebíes se disputan el privilegio de haberlo acogido y, por supuesto, diversas profecías le anunciaron un venturoso destino en al-Ándalus. El Magreb se había convertido en un mosaico de emiratos e imanatos, el azar lo condujo a la Cabilia, con su linaje materno, y solo entonces puso los ojos en la Península, el *finis terrae* islámico.

En junio de 754, el siempre leal Badr cruzó el Estrecho para contactar con los maulas omeyas asentados en Jaén y Elvira. Después se reunió con al-Sumayl, el gobernador de Zaragoza, y al hallar una negativa, el liberto trató de sacar partido del resentimiento de los yemeníes por Secunda, que recibieron al príncipe omeya con entusiasmo. Badr regresó con su señor con un barco, media docena de emisarios y quinientos dinares. Días después, el futuro Abd al-Rahmán I al-Dājil, Abderramán I, apodado Saqr Quraish, «Halcón de los coraixíes», pisaba por primera vez la Península, en septiembre de 755, dispuesto a fundar la dinastía que, durante casi tres siglos, rigió el destino de al-Ándalus.

Notas

1 Blankinship, Kh. Y., 1994, 4-9 y 230-236.

2 Kennedy, H., 2004, 120.

3 Manzano Moreno, E., 2006, 87-89.

4 La tradición establece que León instauró la iconoclasia, que prohibía la veneración de las imágenes tal vez por influencia islámica. Esta idea ha sido cuestionada recientemente (Brubaker, L. y Haldon, J., 2011, 69-155). Las fuentes en torno al reinado de León son de los siglos IX-X y muestran una gran hostilidad hacia los isaurios. La única referencia coetánea a la iconoclasia se halla en el *Liber Pontificalis*, pero los pasajes del conflicto papal con León sufrieron interpolaciones posteriores. En una carta enviada en la década de 730 al iconoclasta Tomás de Claudiópolis se dice que León III y su hijo Constantino V habrían ordenado erigir un icono de

los apóstoles y profetas frente al palacio imperial. León habría promovido un consejo ecuménico para resolver la controversia iconoclasta al emitir una ley que obligaba a ambas partes a participar en un concilio y respetar el resultado. La negativa de Germanos tal vez provocó su renuncia como patriarca y posterior exilio.

5 El-Cheikh, N. M., 2004, 83; Blankinship, Kh. Y., *op. cit.*, 117-119.

6 *Crónica Mozárabe* 79.

7 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., 1876, 291.

8 Sénac, Ph., 2010, 41-42; Nicolle, D., 2008, 68-69.

9 Sénac, Ph., *op. cit.*, 43.

10 «Crónica de Moissac», Pertz, G. H., *op. cit.*, 291.

11 Sénac, Ph., *op. cit.*, 45-46.

12 Fouracre, P., 2000, 92-93.

13 Sénac, Ph., *op. cit.*, 49.

14 *Crónica Mozárabe* 82.

15 Vidal Beltrán, E., 1966, 59.

16 *Ajbār Maŷmū'a*, 24.BkS, en James, D., 2012, 65,

17 Batalla del río Sebú: *Crónica Mozárabe* 84; *Ajbār Maŷmū'a*, 24.BkS, en *ibid.*, 65-67; Vidal Beltrán, E., *op. cit.*, 60-62; Fernández González, F., 1860, 73.

18 *Ajbār Maŷmū'a*, 27.BkS, en James, D., *op. cit.*, 69; Lafuente y Alcántara, E., 1867, 39-40.

19 *Ibid.*, 39.RS, en James, D., *op. cit.*, 81.

20 *A. III. Rotense* 12.

21 Se menciona en *A. III. Rotense* 14 en la relación de territorios repoblados por Alfonso I: «Asturias, Primorias, Liébana».

22 Isla Frez, A., 2015, 155-171; Borge Cordovilla, F. J., 2016, 65-85; Rico Camps, D., 2014, 71-76.

23 Rico Camps, D., *op. cit.*, 71.

24 Isla Frez, A., *op. cit.*, 163.

25 Ocejo Herrero, 2019, 133-144.

26 *Albeldense* XV.3.

27 *Ajbār Maŷmū'a*, 36.BkS-37.RS y 41.BkS-42.BS, en James, D., *op. cit.*, 75-77 y 83-87.

28 Al-Maqqari *VI.1*, en de Gayangos, P., 1840, vol. II, 58-73.

Bibliografía

FUENTES CLÁSICAS

Amiano Marcelino, *Historia*, M. L. Harto Trujillo (trad.), Madrid, Akal, 2002.

Procopio, *Historia de las guerras. Libros III-IV. Guerra vándala*, J. Signes Codoñer (trad.), Madrid, Gredos, 2000.

Procopio, *Historia de las guerras. Libros V-VI. Guerra gótica*, J. A. Flores Rubio (trad.), Madrid, Gredos, 2006.

Procopio, *Historia de las guerras. Libros VII-VIII. Guerra gótica*, F. A. García Romero (trad.), Madrid, Gredos, 2007.

Vegecio, *Compendio de técnica militar*, D. Paniagua Aguilar (trad.), Madrid, Cátedra, 2006.

FUENTES PRIMARIAS

«'Abd al-Malik ibn Habīb», en Antuña, M. M., 1944: «Notas de Ibn Abi Riqa de las lecciones de Ibn Habīb acerca de la conquista de España por los árabes», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 1-2, 250-251.

«Ajbār Maŷmū'a I», en James, D., 2012: *A History of Early al-Andalus, The Akhbār majmū'a*, London, Routledge.

«Ajbār Maŷmū'a II», en Lafuente y Alcántara, E., 1867: *Ajbar Machmuā. Colección de tradiciones*, Madrid, Real Academia de la Historia.

«Al-Gassānī», en Ribera, J., 1926b: «Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España tomadas de la Noble carta a las comarcas españolas», *Colección de obras Arábigas de Historia y Geografía*, tomo II, Madrid, Real Academia de la Historia.

«Al-Maliki», en Idris, H. R., 1969: «Le récit d'al-Malikî sur la conquête de l'Ifrîqiya. Traduction annotée et examen critique», *Revue des Etudes Islamiques* 37, 1, 117-149.

«Anastasio del Sinaí», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press,92-102.

«Apocalipsis del pseudo-Metodio», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press,222-242.

Blankinship, Kh. (trad.), 1989: *The History of al-Tabarī*, vol. 25, 1989, New York, State University of New York Press.

Blankinship, Kh. Y. (trad.), 1993: *The History of al-Tabarī*, vol. 11, New York, State University of New York Press.

Burstein, S. M., 1989: *Agatharchides of Knides. On the Erythraean Sea*, London, Hakluyt Society.

Charlo Brea, L. (trad.), 1984: *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, Cádiz, Universidad de Cádiz.

«Crónica Arábigo-bizantina I», en Blanco Silva, R., 1999: «Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar Arábigo-bizantina de 741. Un comentario y una traducción», *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, n.º 17, 1999, 153-167.

«Crónica Arábigo-bizantina II», en Martín, J. C., 2006: «Los Chronica Byzantina-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada», *E-Spania*, n.º 1 [http://e-spania.revues.org/329].

«Crónica de Juzistán», en Greatrex, G. y Lieu, S. N. C., 2008: *The Roman eastern frontier and the Persian wars. Part II. AD 363-630*, London/New York, Routledge, 229-237.

«Crónica de Moissac», Pertz, G. H., 1876: «Chronicon Moissiacense», en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. I, Stuttgart, Kraus Reprint Corporation, 280-313.

«Crónica de Zuqnin», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press, 53-70.

«Crónica de 1234», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press, 111-221.

«Crónica de 637», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press, 1-4.

«Crónica de 640», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press, 5-24.

«Crónica Mozárabe I», en Coronel Ramos, M. A., 2011: *Crónica mozárabe*, València, Institució Alfons el Magnànim.

«Crónica Mozárabe II», López Pereira, J. E., 2009: *Continuatio isidoriana hispana. Crónica mozárabe de 754*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

«Eulogio de Córdoba», en Aldana García, M.ª J., 1998: *Obras completas de San Eulogio. Introducción, traducción y notas*, Córdoba, Universidad de Córdoba.

Campos, J., 1960: *Juan de Biclaro, obispo de Gerona: su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios*, Madrid, CSIC.

Cinca Pinós, D. y Castells Criballés, M. (trads.), 1998: *Las mil y una noches*, Barcelona, Austral.

Comnena, A., 2016: *La Alexiada*, Madrid, Ático de los Libros.

Davis, R., 1996: *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis)*, Liverpool, Liverpool University Press.

de Cuenca, L. A. (trad.) y Jiménez Garnica, A. M.ª (intro. y not.), 1998: *Cantar de Valtario*, Madrid, Rey Lear.

de Gayangos, P., 1840: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain; extracted from the Nafhut-t-tib min Ghosni-l-Andalusi… de Ahmed b. Mohammed al Makkarí*, 2 vols., London, The Oriental Translation Fund.

de Gayangos, P., 1850: *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, Madrid, Real Academia de la Historia.

de la Granja, F., 1967: «La Marca Superior en la obra de al-ʻUdrī», *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, n.º VIII, 447-545.

de Santiago, E., 1973: «Un fragmento de la obra de Ibn Shabbat sobre al-Andalus», *Cuadernos de Historia del Islam*, n.º 4, 5-91.

del Cerro Calderón, G. y Palacios Royán, P., 1997: *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba.

Dennis, G. T., 2010: *The Taktika of Leo VI. Text, translation, and Commentary*, Washington, Dumbarton Oaks.

Díaz y Díaz, M. C., 2000: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Díaz y Díaz, P. R., 1990: «Julián de Toledo: "Historia del Rey Wamba" (traducción y notas)», *Florentia Iliberritana*, n.º 1.

«Dionisio de Tell-Mahre», en Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press, 85-105.

Dowsett, C. J. F. (trad.), 1961: *Movses Dasxurançi. The History of Caucasian Albanian*, London, Oxford.

«*Fath al-Andalus* I», en Penelas, M., 2002: *La conquista de al-Andalus*, Madrid, CSIC.

«*Fath al-Andalus* II», en Molina, L., 1994: *Fath al-Andalus (La Conquista de al-Andalus)*, Madrid, CSIC.

Fernández Valverde, J., 1989: *Jiménez de Rada, De Rebus Hispaniae. Historia de los hechos de España*, Madrid, Alianza.

Fishbein, M. (trad.), 1985: *The History of al-Tabarī*, vol. 8, New York, State University of New York Press.

Fishbein, M. (trad.), 1990: *The History of al-Tabarī*, vol. 21, New York, State University of New York Press.

Friedmann, Y. (trad.), 1991: *The History of al-Tabarī*, vol. 12, New York, State University of New York Press.

Gaspariño García, S., 2018: *Historia de al-Andalus según las crónicas medievales*, tomo II, *La Conquista del norte de África*, Lorca, Fajardo el Bravo.

Gil, J. *et al.*, 1985: *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

González Bórnez, R., 2006: *El Corán*, Madrid, Miraguano.

González Muñoz, F. (ed. lit.), 2000: *La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113), edición crítica, traducción y estudio*, La Coruña,

Toxosoutos.
Guillaume, A., 1955: *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasul Allāh*, Lahore, Oxford University Press.
Harto Trujillo, M. L., 2002: *Amiano Marcelino, Historia*, Madrid, Akal.
Herrera Roldán, P., 2005: *Obras completas. San Eulogio de Córdoba*, Madrid, Akal.
Herrera Roldán, P., 2006: *Pablo Diácono. Historia de los longobardos*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
Herrera Roldán, P., 2013: *Gregorio de Tours. Historias, Cáceres*, Universidad de Extremadura.
Hinds, M. (trad.), 1990: *The History of al-Tabarī*, vol. 23, New York, State University of New York Press.
Hitti, P. K., 1916: *Al-Baladhurī: The origins of the Islamic State (Kitāb Futūh al-Buldān)*, vol. 1, New York, Columbia University Press.
Hoyland, R. G., 1997: *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey, Darwin Press.
Humphreys, R. S. (trad.), 1990: *The History of al-Tabarī*, vol. 15, New York, State University of New York Press.
«Ibn al-Athir», en Fagnan, E., 1898: *Ibn El-Athir. Annales du Maghreb & de l'Espagne*, Al-Ŷazā›ir, Adolphe Jourdan.
«Ibn 'Idārī», en Fernández González, F., 1860: *Historias de al-Andalus por Aben-Adhari de Marruecos*, Granada, Imprenta de Francisco Ventura y Sabatel.
«Ibn Hayyān I», en Makkī, M. A. y Corriente, F. (trads.), 2001: *Ibn Hayyān. Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza, La Aljafería.
«Ibn Hayyān II», en Viguera, M.ª J. y Corriente, F. (trads.), 1981: *Crónica del califa Abdarrahman III an-Nasis entre los años 912 y 942 [al-Muqtabis V]*, Zaragoza, Anubar.
«Ibn al-Qūtīya», en James, D., 2009: *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūtīya*, London, Taylor & Francis.

«Juan de Nikiû», en Charles, R. H., 1916: *The Chronicle of John (c. 690 AD) Coptic Bishop of Nikiu*, London, Oxford University Press.

Juynboll, G. H. A. (trad.), 1989: *The History of al-Tabarī*, vol. 13, 1989, New York, State University of New York Press.

«Kitāb Imāma wal-siyāsa», en Ribera, J., 1926: *Historia de la conquista de España por Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, Real Academia de la Historia, 105-164.

Machado, O. A., 1946: «Historia de los árabes de España, por Ibn Jaldún», *Cuadernos de Historia de España*, n.º IV, 136-153.

Maíllo Salgado, F., 1986: *Ibn al-Kardabūs. Historia de al-Andalus*, Madrid, Akal.

Maldonado Villena, F. y Soto Chica, J., 2015: *La Didascalia de Jacob*, Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.

Mango, C., 1990: *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*, Washington, Dumbarton Oaks.

McDonald, M. V. (trad.), 1987: *The History of al-Tabarī*, vol. 7, New York, State University of New York Press.

McPherson, J. R. (trad.), 1895: *The Pilgrimage of Argulf in the Holy Land (about the year AD 670)*, London.

«Miguel el Sirio», en Chabot, J.-B., 1963: *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioch (1166-1199)*, vol. II, Bruxelles, Culture et Civilisation.

Mommsen, T., 1898: «Laterculus regum Visigothorum», *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi XIII, Chronica Minora*, vol. III, Berlin, 461-469.

Molina López, E., 1972: «La cora de Tudmīr según al-'Udrī (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. Peninsular», *Cuadernos de Historia del Islam*, n.º 4, serie 3, 13-97.

Molina, L., 1983: *Dikr bilad al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*, 2 vols., Madrid, CSIC.

Müller, A. y Lippert, J., 1903: *Ibn al-Qiftī's Ta'rīh al-hukamā'*, Leipzig, Dieterich, 354-357.

Neira Faleiro, C., 2006: *La Notitia dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid, CSIC.

Palmer, A., 1993: *The Seventh century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press.

Paniagua Aguilar, D., 2006: *Flavio Vegecio Renato. Compendio de técnica militar*, Madrid, Cátedra.

Pérez de Urbel, J., 1952: *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, CSIC.

Pertz, G. H. y Müller, E. (eds.), 1907: *Nithard, Historiarum Libri IIII [842-843]*, *Monumenta Germaniae Historica*, SS rer. Germ., vol. 44, Hannoverae Hahn, 38.

Poonawala, I. K. (trad.), 1985: *The History of al-Tabarī*, vol. 9, New York, State University of New York Press.

Ramis Barceló, R. y Ramis Guerra, P., 2015: *Liber iudiciorum. El libro de los juicios*, Madrid, Boletín Oficial del Estado.

Rodríguez Alonso, C., 1975: *Las historias de los godos, vándalos y suevos de España de Isidoro de Sevilla*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

Rodríguez Muñoz, J., 1990: *Colección de textos y documentos para la historia de Asturias (I)*, Gijón, Silverio Cañada.

Rubiera Mara, M.ª J. (trad.), 1982: *Poesías Almutamid Ibn Abbad*, Madrid.

Sánchez Martín, J. M., 2001: *Jordanes. Origen y gestas de los godos*, Madrid, Cátedra.

Segura González, W., 2010: «Inicio de la invasión árabe de España. Fuentes documentales», *Al Qantir. Monografías y Documentos sobre la Historia de Tarifa*, n.º 10.

«Severo de Hermópolis», en Evetts, B., 1907: *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrología Orientalis*, vol. I, Paris, Firmin-Didot.

«Severo de Hermópolis», en Evetts, B., 1910: *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrología Orientalis*, vol. V, Paris, Firmin-Didot.

Stephan Powers, D. (trad.), 1989: *The History of al-Tabarī*, vol. 24, New York, State University of New York Press.

«Tempore belli», en Díaz y Díaz, M.: Díaz y Díaz, M. C., 1986: «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n.º 3, 443-456.

Thomson, R.W., Howard-Johnston, J. y Greenwood, T., 1999: *The Armenian History attributed to Sebeos*, Liverpool, Liverpool University Press.

«Strategikon I», en Magaña Orúe, E., Rodríguez González, J. y de la Torre Rodríguez, J. I., 2014: *Mauricio, emperador de Oriente, Strategikon (sobre el general)*, Madrid, Ministerio de Defensa.

«Strategikon II», en Dennis, G. T., 1984: *Maurice's Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Turtledove, H., 1982: *The Chronicle of Theophanes the Confessor: Anni Mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Vidal Beltrán, E., 1966: *Ibn 'Abd al-Hakam. Conquista de África del norte y de España*, Valencia, Anubar.

Vives, J., 1963: *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona/Madrid.

Wallace-Hadrill J. M., 1960: *The fourth book of the Chronicle of Fredegar*, London, Nelson.

Yarshater, Y. (ed.), 1985-1998: *The History of al-Tabarī*, vols. 1- 40, Albany, State University of New York.

PAPIROS

Abbott, N., 1938: *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, Chicago, University of Chicago Press.

Becker, C. H., 1909: «Papyrusstudien», *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, vol. 22, 137-154.

Bell, H. I., 1911: «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum», *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East 2*, vol. IV, 22-24.

FUENTES SECUNDARIAS

Abellán Pérez, J. y Cavilla Sánchez-Molero, F., 1993: «Fisana Faysana o Q. Y. Sana, un despoblado altomedieval en la cora de Saduna», *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, n.º 1, 13-49.

Acién Almansa, M. P., 1998: «El final de los elementos feudales en al-Andalus. Fracaso del "incastellamento" e imposición de la sociedad islámica», *L'Incastellamento: Actas de las Reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 Mayo 1994)*, Madrid, CSIC, 291-305.

Acién Almansa, M. P., 1999: «Poblamiento indígena en Al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 20, fasc. 1, 47-64.

Acién Almansa, M. P., 2009: «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia historica. Historia medieval*, n.º 27, 23-36.

Aguirre Cano, V. M., 2018: *La construcción de la realeza astur. Poder, territorio y comunicación en la Alta Edad Media*, Santander, Universidad de Cantabria.

Aillet, C., 2010: *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsula Ibérique (Ix[e]-XII[e] siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.

Aillet, C., 2013: «La formación del mozarabismo y la remodelación de la península ibérica (s. VIII-IX)», *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX): XXXIX Semana de Estudios Medievales. Estella, 17-20 de julio de 2012*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 285-310.

Alba Calzado, M. A. y Mateos Cruz, P., 2008: «El paisaje urbano de "Emerita" en época visigoda», *Zona arqueológica, Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, n.º 9, 261-273.

Albarrán, J., 2013: «Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus», *Revista Historia Autónoma*, n.º 2, 45-58.

Almagro, M., Caballero, L., Zozaya, J. y Almagro, A., 2002: *Qusayr ʿAmra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Granada, Fundación El Legado Andalusí.

Alonso Romero, F., 2006: «La "flor del agua", el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica», *Anuario brigantino*, n.º 29, 63-90.

Álvarez Junco, J. y de la Fuente Monge, G., 2017: *El relato nacional. Historia de la Historia de España*, Madrid, Taurus.

Alvira Cabrer, M., 2012: *Las Navas de Tolosa 1212. Idea, liturgia y memoria de la batalla*, Madrid, Sílex.

Amerise, B., 2005: «Costantino il nuevo Mosé», *Salesianum*, 67, 671-700.

Añíbarro Rodríguez, J., 2009: «El poblamiento de las aldeas costeras en el Cantábrico central durante la Alta Edad Media. Una perspectiva arqueológica», *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Leioa, Universidad del País Vasco, 191-201.

Arbesú, D., 2011: «De Pelayo a Belay: la batalla de Covadonga según los historiadores árabes», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXVIII, n.º 3, 321-340.

Arce, J., 2011: *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons.

Arias, G., 1988: «Vías romanas del Campo de Gibraltar», *Almoraima*, n.º 0, 15-20.

Ariza Armada, A., 2016: «Los dinares bilingües de al-Andalus y el Magreb», *Revista Numismática Hécate*, 3, 137-158.

Arjona Castro, A., 2012: *Monumentos árabes de Córdoba: historia, arqueología y arte*, Córdoba, Litopress.

Arjona Castro, A. y Marfil Ruiz, P. F., 2000: «Nuevos hallazgos arqueológicos en el entorno de la Mezquita Excavaciones en Ronda de Isasa n.º 2 (Córdoba) y Del Balat al-Hurr a la Casa de los Rehenes en la Córdoba islámica», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, vol. 78, n.º 139, 115-136.

Athamina, Kh., 2007: «How did Islam contribute to change the legal status of women. The case of the jawari or the Female Slaves», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 28, fasc. 2, 383-408.

Austin, N. J. E. y Rankov, N. B., 1995: *Exploratio. Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople*, New York, Routledge.

Azkarate Garai-Olaun, A., 1993: «Francos, aquitanos y vascones, testimonios arqueológicos al sur de los Pirineos», *Archivo español de arqueología*, vol. 66, n.º 167-168, 149-176.

Azkarate Garai-Olaun, A., 1994: «Algunas consideraciones sobre el siglo VII en el entorno circumpirenaico occidental», *Actas del 1.º Congresso de Arqueologia Peninsular: (Porto, 12-18 de Outubro de 1993)*, vol. 4, 307-329.

Azkarate Garai-Olaun, A., 2004: «¿Reihengräberfelder al sur de los Pirineos occidentales?», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n.º 21, 389-414.

Bachrach, B. S., 1985: «Some Observations on the military administration of the Norman Conquest», *Anglo-Norman Studies*, vol. 8, 1-26.

Bachrach, B. S., 1993: *Armies and Politics in the Early Medieval West*, London, Routledge.

Bachrach, B. S., 2001: *Early Carolingian Warfare. Prelude to Empire*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Balmaseda, L., 2001: «De la historia del hallazgo y la arqueología de Guarrazar», A. Perea (ed.), *El tesoro visigodo de Guarrazar*, Madrid, CSIC, 63-117.

Bango Torviso, I. G., 2011-2012: «*Hunctus Rex*. El imaginario de la unción de los reyes en la España de los siglos VI al XI», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, n.º 37-38, 749-766.

Barbero, A. y Vigil, M., 1974: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, Ariel.

Barceló, M., 1971-1972: «Sobre algunos *fulūs* contemporáneos a la conquista de Hispania por los árabe-musulmanes», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Barcelona*, XXXIV, 33-42.

Barceló, M., 1979: «La primerenca organització fiscal d'Al-Andalus, segons la "Crònica del 754"», *Faventia*, vol. 1, n.º 2, 231-261.

Barceló, M., 1988: «Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq alAndalus justo antes de la conquista catalana», F. Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 99-112.

Barceló, M., 2010: *El Sol que salió por occidente. Estudios sobre el Estado omeya en Al-Andalus*, València, Universitat de València.

Barrau-Dihigo, L., 1989: *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Gijón, Cañada.

Carrobles Santos, J. *et al.*, 2007: «La *civitas regia* toledana en el contexto de la Hispania de la séptima centuria», *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Toledo, Diputación de Toledo, 97-161.

Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J. y Morín de Pablos, J., 2013: «¿Váscones o Wascónes? Acerca del Ducado de Cantabria y la fundación de ciudades en el norte peninsular en época visigoda», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 16 [https://journals.openedition.org/e-spania/22944].

Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J., Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M.ª, 2015: «Ciudad y territorio toledano entre la Antigüedad tardía y el reino visigodo la construcción de una "Civitas regia" (ss. IV-VIII d. C.)», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, n.º 36, 9-62.

Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., 2007: «La civitas regia toledana en el contexto de la Hispania de la séptima centuria», *Regia Sedes Toledana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, 97-161.

Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M.ª, 2018: *Thevdemirvs dvx, el último godo. El ducado de Aurariola y el final del reino visigodo de Toledo*, Madrid, Audema.

Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J., Morín de Pablos, J., 2019: «*Vrbs*, *praetorivm*, *svbvrbia*. Centros de poder en la *civitas regia* toledana y su territorio en época visigoda», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n.º 35-36, 391-444.

Bass, G. F. y van Doornick, F. H. Jr., 1982: *Yassi Ada (Volume I), a Seventh-Century Byzantine Shipwreck*, Texas, Texas A & M University Press.

Bates, M., 1993: «The coinage of Spain under the Umayyad Caliphs of the East, 711-750», *Actas III Jarique de numismática hispano-árabe*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 271-289.

Baxter Wolf, K., 1990: *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, Liverpool University Press.

Beltrán de Heredia Bercero, J. (dir.), 2001: *Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona. Catálogo*, Barcelona, Museu d'Historia de la Ciutat.

Beltrán de Heredia Bercero, J., 2008: «Barcino durante la antigüedad tardía», *Zona arqueológica*, n.º 9, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, 274-291.

Beltrán de Heredia Bercero, J., 2013: «Barcelona, de colònia romana a sede regia visigoda, medina islàmica i ciutat comtal: una urbs en transformació», *Quarhis*, n.º 9, 17-118.

Benabbès, M., 2004: *L'Afrique byzantine face à la conquête arabe: recherche sur le VII*[e] *siècle en Afrique du Nord*, tesis doctoral, Paris, Université Paris Nanterre.

Beneroso Santos, J., 2018: «La presencia bizantina en la zona del estrecho de Gibraltar en el tránsito de los siglos VII al VIII. Un debate abierto», *Almoraima. Revista de Estudios Campogibraltareños*, n.º 48, 75-86.

Beresford, J., 2013: *The Ancient Sailing Season*, Leiden/Boston, Brill.

Bernal Casasola, D., 2004: «Bizancio en España desde la perspectiva arqueológica. Balance de una década de investigaciones», *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, 61-99.

Bernal Casasola, D., 2009: «Bizantinos y visigodos en el Fretum Gaditanum. Reflexiones a la luz de la evidencia arqueológica y monetal», *Actas XIII Congreso Nacional de Numismática «Moneda y arqueología»*, vol. II, Cádiz, Universidad de Cádiz, 701-715.

Besga Marroquín, A., 2000: *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos.

Besga Marroquín, A., 2003: «Consideraciones sobre el fin del reino visigodo de Toledo», *Letras de Deusto*, vol. 98, n.º 33, 9-33.

Besga Marroquín, A., 2007: «El "morbo gótico" ¿tópico o realidad?», *Letras de Deusto*, vol. 37, n.º 117, 135-144.

Blankinship, Kh. Y., 1994: *The end of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, State University of New York Press.

Blázquez, J. M., 1977: *Imagen y mito*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Bonacasa Carra, R. M., 1996: «Sabratha cristiana», *RAC*, 72, 383-391.

Boucherie, A., Jørkov, M. L. S. y Martin Smith, M., 2017: «Wounded to the bone: digital microscopic analysis of traumas in a Medieval mass grave

assemblage (Sandbjerget, Denmark, AD 1300-1350)», *International Journal of Paleopathology*, vol. 19, 66-79.

Borge Cordovilla, F. J., 2016: «La iglesia de Santa Cruz de Cangas de Onís. Análisis de fuentes históricas para una propuesta de reconstrucción», *Anuario de la Sociedad Protectora de la Balesquida*, 1, 65-85.

Boyd, C. P., 2006: «Covadonga y el regionalismo asturiano», *Ayer*, n.º 64, 149-178.

Bravo Jiménez, S., 2010: *Dinámicas de control ideológico y territorial en el estrecho de Gibraltar en épocas fenicia, púnica y romana*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Bravo López, F., 2014: «"La traición de los judíos". La pervivencia de un mito antijudío medieval en la historiografía española», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Hebreo, 63, Granada Universidad de Granada, 27-56.

Bronisch, A. P., 2005: «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del Reino de Asturias: El Relato de Covadonga», *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil: actes du colloque international organisé par le Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale Poitiers-Angoulême*, Turnhout, Brepols, 7-24.

Bronisch, A. P., 2006: *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, Universidad de Granada.

Bronisch, A. P., 2011: «Precisiones sobre algunas informaciones históricas en la Crónica de Alfonso III», *Edad Media: revista de historia*, n.º 12, 35-66.

Brooks, E. W., 1899: «The Campaign of 716-718, from Arabic Sources», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 19, 19-31.

Brubaker, L. y Haldon, J., 2011: *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bugarski, I., 2005: «A contribution to the study of lamellar armors», *Starinar* 55, 161-179.

Bukharin, M. D., 2010: «Mecca On The Caravan Routes In Pre-Islamic Antiquity», *The Qur'ān in Context*, Leiden/Boston, Brill, 115-134.

Butler, A. J., 1978: *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford, AMS Press.

Büntgen, U. *et al.*, 2016: «Cooling and societal change during the Late Antique Little Ice Age from 536 to around 660 AD», *Nature Geoscience*, 9, 231-237.

Cabal, C., 1990: *Covadonga. Ensayo histórico-critico*, Oviedo, Grupo Editorial Asturiano.

Calleja Puerta, M. y Beltrán Suárez, S., 2002: «El espacio centro-oriental de Asturias en el siglo VIII», *La época de la Monarquía Asturiana: actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 63-110.

Calvo Capilla, S., 2007: «Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 28, fasc. 1, 143-179.

Camino Mayor, J., 2020: «La última resistencia. El sistema de clausuras de la cordillera cantábrica», *Desperta Ferro Antigua y Medieval*, n.º 69, *Don Pelayo y Covadonga*, 50-56.

Camino Mayor, J., Estrada García, R. y Viniegra Pacheco, Y., 2007: «A propósito de fortificaciones lineales ástures de El Homón de Faro (La Carisa) y El Muro (La Mesa)», *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, n.º 2, 53-62.

Camino Mayor, J., Viniegra Pacheco, Y. y Estrada García, R., 2010: «En las postrimeras montañas contra el sol poniente. Las clausuras de la Cordillera Cantábrica frente a la invasión islámica», *La Carisa y la Mesa. Causas políticas y militares del origen del Reino de Asturias*, Oviedo, Asociación de Amigos de La Carisa, 2-29.

Canto García, A., 2011: «Las monedas y la conquista», *711 arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid, vol. 1, n.º 15, 135-146.

Canto García, A. J., 2014: «El Pacto de Tudmîr: aspectos económicos», *eHumanista/IVITRA* 5, 370-91.

Carmona González, A., 2013: «Doctrina sobre la *ǧizya* en el Occidente islámico pre-moderno», *The Legal status of dimmī-s in the Islamic West*,

Turnhout, Brepols, 91-110.
Casson, L., 2001: *Libraries of the Ancient World*, New Haven, Yale University Press [ed. en esp.: *Las bibliotecas del mundo antiguo*, Barcelona, Bellaterra, 2003].
Castillo Armenteros, J. C., Pérez Alvarado, S., Guijo Mauri, J. M., Sanz Robledo, B. y de Miguel-Ibáñez, M. P., 2004: «Algunos casos de muerte violenta en al-Andalus», *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 523-552.
Castro, M., 2018: *The Function of the Roman Army in Southern Arabia Petraea*, Oxford, Archaeopress.
Chalmeta Gendrón, P., 1975: «Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)», *Cuadernos de Historia*, n.º VI, 1-90.
Chalmeta Gendrón, P., 1994: *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, Mapfre.
Chevedden, P., 1996: «The Artillery of King James I the Conqueror», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, vol. 2, Leiden/Boston, Brill, 47-94.
Christides, V., 2000: *Byzantine Libya and the March of the Arabs Towards the West of North Africa*, Oxford, BAR Publishing.
Clarke, N., 2012: *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives*, London, Routledge.
Clausewitz, C. von, 2014: *De la guerra*, C. Fortea Gil (trad.), Madrid, La Esfera de los Libros.
Conrad, L., 1994: «Epidemic Disease in Central Syria in the late Sixth Century: Some New Insights from the Verse of Hassan ibn Thabit», *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 18, Leeds, Maney, 12-59.
Collins, R., 1991: *La Conquista árabe, 710-797*, N. Míguez (trad.), Barcelona, Crítica.
Collins, R., 1998: *Charlemagne*, Basingstoke, Macmillan.
Collins, R., 2005: *La España visigoda, 409-711*, M. García Garmilla (trad.), Barcelona, Crítica.
Collins, R., 2013: *Califas y reyes. España, 796-1031*, T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trads.), Barcelona, Crítica.

Cook, D., 2005: *Understanding jihad*, Berkeley, University of California Press.

Crone, P., 1987: *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press.

Crone, P., 1994: «Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?», *Der Islam 71*, Berlin, 1-57.

Crone, P., 1997: «Khālid b. al-Walīd», *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill.

Crone, P., 2003: *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Crone, P. y Cook, M., 1977: *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Crone, P. y Hinds, M., 1986: *God's caliph. Religious authority in the fisrt centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

D'Abadal i de Vinyals, R., 1986: *Catalunya Carolíngia*, tomo 1, *El domini carolingi a Catalunya*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

D'Abadal i de Vinyals, R., 1991: *Els primers comtes catalans*, vol. 1, Barcelona, Vicens Vives.

Daryaee, T., 2009: *Sasanian Persia. The rise and fall of an empire*, New York, Bloomsbury.

Dawson, T., 2013: *Armour Never Wearies: Scale and Lamellar Armour in the West, from the Bronze Age to the 19th Century*, Stroud, Spellmount.

de Ayala Martínez, C., 2019: «Pelayo y Covadonga, la formación del discurso reconquistador», *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, Madrid, La Ergástula, 17-52.

del Campo Hernández, A., González Echegaray, J., Freeman, L. G. y Casado Soto, J. L., 2004: *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

de la Madrid Álvarez, V., 2015: «La arquitectura en el Santuario de Nuestra señora», *El santuario de Nuestra Señora de Covadonga*, Gijón, Trea, 15-78.

de la Puente, C., 2007: «Mujeres cautivas en "la tierra del Islam"», *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, n.º 14, 19-37.

de la Puente, C., 2008: «Cabezas cortadas. Símbolos de poder y terror. Al-Andalus s. II-VIII-IV-X», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y*

cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), Madrid, CSIC, 319-348.

Dennett, D. C., 1950: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Harvard University Press.

Dennis, G. T., 1998: «Byzantine Heavy Artillery: The Helepolis», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39, 99-115.

Deyermond, A., 1985: «The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the Estoria de España», *Revista Canadiense de estudios Hispánicos*, vol. IX, n.º 3, 345-367.

de Miguel-Ibáñez, M. P., 2013: «*Mortui viventes docent*. La *maqbara* de Pamplona», *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX): XXXIX Semana de Estudios Medievales Estella*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 351-376.

de Miguel-Ibáñez, M. P., 2016: *La maqbara de Pamplona (s. VIII). Aportes de la osteoarqueología al conocimiento de la islamización en la marca superior*, tesis doctoral, Alicante, Universidad de Alicante.

de Miguel-Ibáñez, M. P., 2020: «Gentes del Islam. Ritual funerario e historias de vida en la *maqbara* de Pamplona», *Studia historica. Historia medieval*, vol. 38, n.º 1, 7-28.

Dobson, M., 2008: *The Army of the Roman Republic. The Second Century BC, Polybius and the Camps at Numantia, Spain*, Oxford, Oxbow Books.

Donner, F. Mc., 1981: *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press.

Drayson, E., 2007: *The king and the whore. King Roderik and La Cava*, Palgrave, Macmillan.

Duggan, T. M. P., 2014: «Some Reasons for the Currency Reform of A.H. 77/696-7 A.D.», *Mediterranean Journal of Humanities* IV/2, 89-112.

Eickelman, D. F., 2003: *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra.

El Cheikh, N. M., 2004: *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge/London, Harvard University Press.

Eliade, M., 2001: *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé.

Feijoo Martínez, S. y Alba Calzado, M. A., 2014: «La decadencia de Mérida en el siglo IX», *Estudios sobre el Reino Aftasí*, Badajoz, Gobierno de

Extremadura, 93-110.
Fenwick, C., 2020: *Early Islamic North Africa, a new perspective*, London, Bloomsbury.
Fernández, G., 1981: «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *Archivo Español de Arqueología*, n.º 54, 141-156.
Fernández Acebo, V., Serna Cancedo, M. L. y Gutiérrez Díaz, F., 2020: «Concilios y Beatos contra las prácticas paganas», *La iglesia rupestre de San Juan de Socueva (Arredondo, Cantabria)*, Santander, Gobierno de Cantabria.
Fernández Conde, F. J., Gutiérrez González, J. A., Fernández Mier, M., Suárez Álvarez, M. J. y Arias Páramo, L., 2009: «Poderes sociales y políticos en Asturias. Siglos VIII-X», *Symposium Internacional Poder y Simbología en Europa*, siglos VIII-X, Oviedo, Universidad de Oviedo, 11-30.
Fernández Conde, F. J., 2015: *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Gijón, Trea.
Fernández Félix, A., 2003: *Cuestiones legales del Islam temprano: La Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC.
Fernández Mier, M., 2009: «La génesis de la aldea en las provincias de Asturias y León», J. A. Quirós Castillo (ed.), *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Leioa, Universidad del País Vasco, 149-166.
Fernández Ochoa, C., Gil Sendino, F. y Orejas Saco del Valle, A., 2004: «La villa romana de Veranes. El complejo rural tardorromano y propuesta de estudio del territorio», *Archivo Español de Arqueología*, vol. 77, n.º 189-190, 197-220.
Fernández Valverde, J., 2001: «Tito Livio mozárabe», *Exemplaria: Revista de literatura comparada*, n.º 5, 131-134.
Fernández Vega, P. A., Peñil Mínguez, J. y Bustamante Cuesta, S., 2005: «Camesa-Rebolledo. ¿Vera Iulobriga?», *Cuadernos de Campoo*, vol. 12, n.º 42, 4-13.
Fernández Vega, P. A., Mantecón Callejo, L., Callejo Gómez, J. y Bolado del Castillo, R., 2015: «Las fortificaciones romanas y prerromanas de Ornedo-Santa Marina (Valdeolea, Cantabria)», *Las guerras astur-cántabras*, Gijón, KRK Ediciones, 159-167.

Feugère, M., 2014: «Les militaria», *Le premier Moyen Âge à Ruscino (Château-Roussillon, Perpignan, Pyrénées Orientales). Entre Septimanie et al-Andalus (VII-IX[e] s.)*, Monographies d'Archéologie Méditerranéenne 35, 271-276.

Fierro, M., 2009: «Abd al-Rahman III frente al califato fatimí y el reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa», *Rudesindus: "San Rosendo, o seu tempo e o seu legado": congreso internacional, Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) e Celanova*, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 30-50.

Fierro, M., 2011: *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, San Sebastián/Donostia, Nerea.

Fierro, M. y Tolan, J. (eds.), 2013: *The Legal status of dimmī-s in the Islamic West*, Turnhout, Brepols.

Fiorato, V., Boylston, A. y Knusel, C., 2000: *Blood Red Roses: The Archaeology of a Mass Grave from the Battle of Towton AD 1461*, Oxford, Oxbow Books.

Firestone, R., 1999: *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford, Oxford University Press.

Flori, J., 2010: *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, A. I. Carrasco Manchado (trad.), Madrid, Akal.

Fontecha Martínez, L., 2013: *Análisis genético de la maqbara de Pamplona (Navarra, s. VIII), una ventana a la invasión islámica en el norte de la Península Ibérica*, tesis doctoral, Leioa, Universidad del País Vasco.

Fouracre, P., 2000: *The Age of Charles Martel*, London, Longman.

Frantz-Murphy, G., 1991: «Conversion in early Islamic Egypt: the economic factor», *Documents de l'Islam medieval: nouvelles perspectives de recherché*, Al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, 11-17.

Frantz-Murphy, G., 2007: «The Economics of State Formation in Early Islamic Egypt», *From al-Andalus to Khurasan, Documents from the Medieval Muslim World*, Leiden/Boston, Brill, 99-114.

Fried, J., 2016: *Charlemagne*, London, Harvard University Press.

Fuentes Hinojo, P., 1992: «Las grandes epidemias de la temprana Edad Media y su proyección sobre la Península Ibérica», *En la España medieval*, n.º 15, 9-30.

Fuixench Naval, J. M., 2000: «Leyendas que orlaron las cuevas benditas del Alto Aragón», F. Nagore Laín y R. Andolz (eds.), *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 123-146.

Gallegos Vázquez, F., 2011: «El ejército visigodo: El primer ejército español», L. Martínez Peñas y M. Fernández Rodríguez (coords.), *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la Historia de España*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 15-56.

García Arias, X. Ll., 1984: *Pueblos asturianos: el porqué de sus nombres*, Ayalga, Salinas.

García Carmona, R., 2015: «El poblamiento medieval en el área gaditana del bajo Guadalquivir», *Ligustinus: Revista Digital de Andalucía de Arqueología Occidental*, n.º 4, 8-38.

García de Castro Valdés, C. y Ríos González, S., 2013: «Consideraciones en torno a la historia de Gijón en la Edad Antigua», M. de la Rasilla Vives (coord.), *F. Javier Fortea Pérez en Universitatis Ovetensis Magister. Estudios en homenaje*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 515-532.

García de Castro Valdés, C., 2019: «La batalla de Covadonga. Problema historiográfico, trasfondo histórico y consecuencias sociopolíticas», *Nailos, Estudios Interdisciplinares de Arqueología*, anejo 5, julio-2019, Oviedo, Universidad de Oviedo, 685-751.

García Fitz, F., 2003: *Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid, Sílex.

García Fitz, F., 2005: *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, Ariel.

García Fitz, F., 2006: «La batalla en la Edad Media: algunas reflexiones», *Revista de historia militar*, n.º 100, 93-108.

García Fitz, F., 2014: «¿Más fuerte que la espada? El hambre como arma y motor de la guerra en la Castilla plenomedieval», *Guerra y carestía en la Europa medieval*, Lleida, Milenio, 35-64.

García Jiménez, G. y Vivó i Codina, D., 2003: «Sant Julià de Ramis y Puig Rom: dos ejemplos de yacimientos con armamento y equipamiento militar visigodo en el noreste peninsular», *Gladius* XXIII, 161-190.

García Larragueta, S., 1962: *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

García Moreno, L. A., 1975: *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid, Universidad Autónoma.

García Moreno, L. A. 1977-1978: «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía», *Archivo Español de Arqueología*, vols. 50-51, n.º 135-138, 312-322.

García Moreno L. A., 1991: «El hábitat rural disperso en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII)», *Antigüedad y Cristianismo*, VIII, 265-273.

García Moreno, L. A., 1997: «Covadonga, realidad y leyenda», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 194, cuaderno 2, 353-382.

García Moreno L. A., 1998: *Historia de España visigoda*, Madrid, Cátedra,

García Moreno, L. A., 2010: «Hispania visigoda (siglos V a VII)», en H. O'Donnell y Duque de Estrada (coord), *Historia militar de España*, M. A. Ladero Quesada (coord.), *Edad Media*, tom. II, Madrid, Ministerio de Defensa, 41-78.

García Moreno L. A., 2013: *España 702-719, la conquista musulmana*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

García Moreno, L. A. *et al*., 2011: *711 arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid.

García Moreno, L. A., Sánchez Medina, E. y Fernández Fonfría, L., 2015: *Historiografía y representaciones: III estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, Real Academia de la Historia.

García Pérez, G., 1994: «Covadonga. Un mito nacionalista católico de origen griego», *El Basilisco*, n.º 17, 81-94.

García Sanjuán, A., 2009: «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)», *Clío & Crimen*, n.º 6, 243-277.

García Sanjuán, A., 2013: *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, Marcial Pons.

García Sanjuán, A., 2020: *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Madrid, Marcial Pons.

García Toraño, P., 1986: *Historia del reino de Asturias*, Oviedo, Graficas Summa.

García Vargas, E., 2012: «La Sevilla tardoantigua. Diez años después (2000-2010)», J. Beltrán Fortes y O. Rodríguez Gutiérrez (coords.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 881-925.

Gaudefroy-Demombynes, M., 1990: *Mahoma*, P. López Barja de Quiroga (trad.), Madrid, Akal.

Gibb, H. A. R., 1955: «The Fiscal Rescript of 'Umar II», *Arabica*, tomo 2, Leiden/Boston, Brill, 1-16.

Gillmor, C. M., 1984: «Naval Logistics of the Cross-Channel Operation, 1066», *Anglo-Norman Studies*, vol. 7, 105-31.

Gleize, Y., Mendisco, F., Pemonge, M.-H., Hubert, C., Groppi, A., Houix, B., Deguilloux, M.-F. y Breuil, J.-Y., 2016: «Early Medieval Muslim Graves in France: First Archaeological, Anthropological and Palaeogenomic Evidence», *PLoS ONE* 11(2).

González, J., 1960: *El Reino de Castilla en tiempos de Alfonso VIII*, Madrid, CSIC.

González Echegaray, J., 1998: *Cantabria en la transición al Medievo. Los siglos oscuros: IV-IX*, Santander, Ediciones de Librería Estvdio.

González Montes, B., Estrada García, R., Pérez Fernández, E., Caso Blanco, E., Fernández Ordoñez, N. y Ruiz Nieto, N., 2019: «Argandenes: un espacio de enterramiento entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media», *Anejo de Nailos*, n.º 5, 531-547.

González Muñoz, F., 2018: «Un perfil para el autor de la Crónica Mozárabe de 754», *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 15, 31-48.

Gonzalo Arango, X., 2013: «La integración de Tarrakuna y su territorio en al-Andalus (s. VIII)», *Arqueología y Territorio Medieval* 20, 11-30.

Gouguenheim, S., 2009: *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, A. Escartin Arilla (trad.), Madrid, Gredos.

Gozalbes Cravioto, E., 1994: «La Septem bizantina en el año 682: La entrevista que no tuvo lugar», *Transfretana* 6, 111-123.

Gozalbes Cravioto, E., 2000: «La navegación en Tarifa en época romana», *Aljaranda: revista de estudios tarifeños*, n.º 39, 4-9.

Gozalbes Cravioto, E., 2011: «El Comes Iulianus (Conde Julián de Ceuta), entre la historia y la literatura», *Al Qantir: Monografías y documentos sobre la historia de Tarifa*, n.º 11, 3-35.

Grossman, D., 2019: *Matar. El coste psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*, C. Gual Marqués (trad.), Santa Cruz de Tenerife, Melusina.

Guery, R., Morrison, C. y Slim, H., 1982: *Recherches archéologiques Franco-tunesiennes à Rougga. III. Le Trésor de monnaies d›or byzantines*, Roma, École Française de Rome.

Guichard, P., 1976: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Editores.

Guichard, P., 1987: «L'integration des Baleares au pouvoir omeyyade de Cordoue», *Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana, (ss. VIII-XIII)*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 55-72.

Gutiérrez Cuenca, E., 2015: *Génesis y evolución del cementerio medieval en Cantabria*, tesis doctoral, Santander, Universidad de Cantabria.

Gutiérrez González, J. A., Fernández Conde, F. J., Arias Páramo, L. y Muñiz López, I., 2002-2003: *Sedes Regiae Asturorum Regnum. Centros de poder y poblamiento en Asturias medieval*, memoria del proyecto (ref. FC-02-PC-SPV01-11).

Gutiérrez González, J. A., 2007: «La formación del territorio de Asturias en el período de la monarquía asturiana», *Enciclopedia del prerrománico en Asturias*, vol. I, Aguilar del Campoo, La Real, 17-56.

Gutiérrez González, J. A., 2009: «La cerámica altomedieval en León: producciones locales y andalusíes de Puerta Obispo», *Actas del VIII Congreso Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo*, t. I, Ciudad Real, Asociación Española de Arqueología Medieval, 443-462.

Gutiérrez González, J. A., 2010: «Arqueología tardoantigua en Asturias. Una perspectiva de la organización territorial y del poder en los orígenes del Reino de Asturias», *La Carisa y la Mesa, causas políticas y militares del origen del reino de Asturias*, Oviedo, Asociación de Amigos de La Carisa, 52-83.

Gutiérrez González, J. A., 2011: «Fortificaciones visigodas y conquista islámica del norte hispano (*c*. 711)», *711 arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid, vol. 1, 337-351.

Gutiérrez González, J. A., 2014: «Modelos de transformación del paisaje antiguo y configuración de los nuevos espacios de ocupación en el norte peninsular», *Hidacio da Limia e o seu tempo: a Gallaecia sueva: a Limia na época medieval*, Xinzo de Limia, Concellería de Cultura e Turismo, 209-235.

Gutiérrez González, J. A., 2019: «Sobre la conquista islámica del noroeste peninsular. Recientes aportaciones», *Al-Kitab, Juan Zozaya Stabel-Hansen*, Madrid, Asociación Española de Arqueología Medieval, 261-268.

Gutiérrez González, J. A., 2020: «Aportaciones de la Arqueología al estudio del reino de Asturias», *Actas del Congreso Internacional Nuevas Visiones sobre el Reino de Asturias*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 265-300.

Gutiérrez González, R., 2010: «El latín de la "Versión Rotense" de la "Crónica de Alfonso III". Peculiaridades ortográficas y morfológicas», *MC aniversario de la muerte de Alfonso III y de la tripartición del territorio del Reino de Asturias*, vol. 1, Oviedo, Universidad de Oviedo, 191-219.

Gutiérrez Lloret, S., 2008: «Los orígenes de Tudmīr y el Tolmo de Minateda (ss. VI-X)», J. A. Eiroa Rodríguez *et al.* (coords.), *Regnum Murciae: génesis y configuración del Reino de Murcia: Museo Arqueológico de Murcia, 17 de abril-8 de junio*, Murcia, Consejería de Cultura, Juventud y Deportes, 57-72.

Gutiérrez Lloret, S., 2011: «El Tolmo de Minateda en torno al 711», *711 arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid, n.º 15, 353-372.

Gutiérrez Lloret, S., 2013: «De Teodomiro a Tudmīr: los primeros tiempos desde la arqueología (ss. VII-IX)», *XXXIX Semana de Estudios Medievales: De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX): Estella, 17-20 julio 2012*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 229-283.

Gutiérrez Lloret, S., 2014: «La materialidad del Pacto de Teodomiro a la luz de la arqueología», *eHumanista/IVITRA* 5, 262-288.

Gutiérrez Lloret, S. y Grau Mira, I., 2012: «El territorio tardoantiguo y altomedieval en el sureste de Hispania. Eio - Iyyuh como caso de estudio»,

L. Caballero Zoreda *et al.* (coords.), *Visigodos y omeyas: el territorio*, Mérida, Junta de Extremadura, 171-198.
Habicht, C., 1985: «An Ancient Baedeker and His Critics: Pausanias' "Guide to Greece"», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 129, n.º 2 (junio), 220-224.
Haldon, J., 1990: *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
Haldon, J., 1999: *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London, UCL Press.
Halsall, G., 2003: *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, London, Routledge.
Hampton, V. D., 2011: «Viking Age Arms and Armor Originating in the Frankish Kingdom», *The Hilltop Review*, vol. 4, n.º 2, 36-40.
Hardt, M., 2003: «The nomad greed for gold: from the fall of Burgundians to the Avar treasure», R. Corradini, M. Diesenberger y H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages*, Leiden/Boston, Brill, 95-107.
Hatzidimitriou, C., 1983: «Synaxarium Constantinopolitanum and the Arab Siege of Constantinople in 717», *Byzantina*, vol. 12, 184-207.
Hawting, G. R., 1986: *The first dynasty of Islam*, London, Croom and Helm.
Head, C., 1972: *Justinian II of Byzantium*, Madison, University of Wisconsin Press.
Heather, P., 2011: *La caída del Imperio romano*, T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trads.), Barcelona, Crítica.
Henrich, J., Boyd R. y Richerson, P. J., 2012: «The puzzle of monogamous marriage», *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*, vol. 367, n.º 1589, 657-669.
Hernández Alonso, C., 1991: *Crónica de Veinte reyes*, Burgos, Ayuntamiento de Burgos.
Herrero Soto, O., 2010: «La arenga de Tariq B. Ziyād: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe», *Talía dixit: revista Interdisciplinar de Retórica e Historiografía*, n.º 5, 45-74.

Herrero Soto, O., 2015: «¿Retórica en el campo de batalla? Reflexiones sobre la transmisión y conservación de arengas militares en las fuentes históricas a través del caso de Tariq b. Ziyād», L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (coords.), *Historiografía y representaciones III. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 91-117.

Hewitt, H. J., 1958: *The Black Prince›s Expedition*, Manchester, Manchester University Press.

Hierro Gárate, J. A., 2020: *El uso funerario de las cuevas en época visigoda*, tesis doctoral, Santander, Universidad de Cantabria.

Hill, D. R., 1971: *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D. 634-656*, London, Luzac.

Hollerich, M., 1990: «Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassesssing the First Court Theologican», en *Church History*, 59, 3, 317.

Howard-Johnston, J., 2010: *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford, Oxford University Press.

Humphreys, M., 2013: «The "War of Images" Revisited. Justinian II's Coinage Reform and the Caliphate», *The Numismatic Chronicle (1966-)*, vol. 173, 229-244.

Ibrahim, T., 2011: «Nuevos documentos sobre la conquista Omeya de Hispania. Los precintos de plomo», *711, arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid, n.º 15, vol. 1, 147-164.

Ibrahim, T., 2016: «Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania», *Manquso, gacetilla de Estudios Epigráficos y Numismáticos Andalusíes*, n.º 4, mayo, 7-38.

Isla Frez, A., 1998: «Los dos Vitizas, Pasado y presente en las crónicas asturianas», M.ª J. Hidalgo (ed.), *"Romanización" y "reconquista" en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 303-316.

Isla Frez, A., 2002: «El *officium palatinum* visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 62, n.º 212, 823-848.

Isla Frez, A., 2002b: «Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 62, n.º 211, 619-635.

Isla Frez, A., 2010: *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, Ministerio de Defensa.

Isla Frez, A., 2015: «El rey Fávila, la reina Froiliuba y la fundación de la iglesia de santa cruz de cangas (737)», *Studia historica, Historia medieval*, n.º 33, 155-171.

Isla Frez, A., 2019: *La Crónica de Alfonso III y el reino astur*, Gijón, Trea.

James, E., 1980: «Septimania and its Frontier: An Archaeological Approach», *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 223-241.

Jeffery, A., 1944: «Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III», *The Harvard Theological Review*, vol. 37, n.º 4, 269-332.

Jimeno Martínez, A. y de la Torre Echávarri, J. I., 2005: *Numancia, símbolo e historia*, Madrid, Akal.

Juaristi, J., 2000: *El bosque originario: genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, Taurus.

Jimeno Martínez, A.; Revilla, M.ª L.; de la Torre, J. I.; Chaín, A.; Liceras-Garrido, R., 2017: *Numancia, Garray (Soria), Guía arqueológica*, Soria, Diputación Provincial de Soria.

Juaristi, J., 2004: *El reino del ocaso. España como sueño ancestral*, Madrid, Espasa.

Kaegi, W. E., 1992: *Byzantium and the early islamic conquests*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kaegi, W. E., 2003: *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kaegi, W. E., 2010: *Muslim expansion and byzantine collapse in North Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kamen, H., 2020: *La invención de España: Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*, A. Devoto (trad.), Madrid, Espasa.

Kedar, B. Z., 1985: «The Arab Conquests and Agriculture: A seventh-Century Apocalypse, Satellite Imagery and Palynology», *Asian and African Studies*, 19, 1-15.

Keeley, L. H., 1996: *War Before Civilization: the Myth of the Peaceful Savage*, Oxford, Oxford University Press.

Kennedy, H., 2001: *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, London/New York, Routledge.

Kennedy, H., 2004, *The Prophet and the Age of Caliphates*, London, Pearson Education.

Kennedy, H., 2007: *Las grandes conquistas árabes*, L. Noriega (trad.), Barcelona, Crítica.

King, P. D., 1972: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, M. Rodríguez Alonso (trad.), Madrid, Alianza.

Klasova, P., 2018: *Empire through language: al-Hajjāj b. Yusuf al-Thaqafi and the power of oratory in Umayyad Iraq*, tesis doctoral, Washington, Georgetown University.

Kocabaş, U., 2015: «The Yenikapı Byzantine-Era Shipwrecks, Istanbul, Turkey: a preliminary report and inventory of the 27 wrecks studied by Istanbul University», *International Journal of Nautical Archaeology*, 44:1, 5-38.

Konstam, A., 2015: *Byzantine Warship vs Arab Warship: 7th-11th centuries*, Oxford, Osprey Publishing.

Krappe, A. H., 1924: «La légende de la "Maison Fermée" de Toléde», *Bulletin hispanique*, XXVI, 305-311.

Kulikowski, M., 2007: «Plague in Spanish Late Antiquity», L. K. Little, *Plague and the End of Antiquity, The Pandemic of 541-750*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lapiedra Gutiérrez, E., 2014: «La leyenda de Teodomiro y su transmisión textual a lo largo de la historia», *eHumanista / IVITRA 5*, 349-369 [http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/37762].

Laronde, A., 1996: «Apollonia de Cyrénaïque: Archéologie et Histoire», *Journal des Savants* 1, 3-49.

Larsen, A.-C., 2004: «El Barco y la expansión de los vikingos», *Los Vikingos en la Península Ibérica*, Madrid, Fundacíon Reina Isabel de Dinamarca, 130-165.

Lavan, L. 2011: «The End of the Temples: Toward a New Narrative?», *The Archaeology of Late Antique «Paganism»*, Leiden/Boston, Brill, XV-LXV.

Lecanda Esteban, J. A., 2010: «*Civitas*, *castellum*, *vicus aut villa* en el ducado de Cantabria. El panorama urbano y las formas de poblamiento en el ducado de Cantabria», A. García (ed.), *Espacio urbano en el occidente mediterráneo (S. VI-VIII)*, Toledo,Toletum Visigodo, 229-238.

Lev, Y., 2021: «Islamization and Acculturation at the Time of ʻUmar II (717-720)», *al-Qantara* XLII 1, enero-junio, e06, 1-23.

Levi Della Vida, G., 1971: «Il motivo del cannibalismo simulato», *Note di storia letteraria arabo-ispanica*, Roma, Istituto per l'Oriente, 193-201.

Levy-Rubin, M., 2011: *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lewis, B., 1990: *El lenguaje político del Islam*, M. Lucini Boquerizo (trad.), Madrid, Taurus.

Lévi-Strauss, C., 1997: *El pensamiento salvaje*, Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Linehan, P., 2009: *España, 1157-1300. Una sociedad desorganizada por la guerra*, Barcelona, Crítica.

Lings, M., 1983: *Muhammad. His life based on the easliest sources*, London, Islamic Texts Society [ed. en esp.: *Muhammad: su vida, basada en las fuentes más antiguas*, G. Algora (trad.), Madrid, Hiperión].

Lirola Delgado, J., 1993: *El poder naval de al-andalus en la epoca del califato omeya*, Granada, Universidad de Granada.

Lirola Delgado, J., 1995: «Conquistas por mar», *Al-Andalus y el Mediterráneo*, Barcelona, Lunwerg, 27-36.

Little L. K., 2007: *Plague and the End of Antiquity, The Pandemic of 541-750*, Cambridge, Cambridge University Press.

López Cuevas, F., 2014: «Las almunias de madīnat Qurtuba. Aproximación preliminar y nuevos enfoques», *Anahgramas: Análisis históricos de Grado y Máster*, n.º 1, 161-207.

López Domech, R., 1999: «Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico», *Antigüedad y Cristianismo*, n.º 16, 379-396.

López Fernández, M., 2004: «De Laguna de Tollos al Campo de Gibraltar, la vía más frecuentada por Alfonso XI de Castilla», *Eúphoros*, n.º 7, 35-48.

Lynch, R. J., 2013: «Linking Information, Creating a Legend: The Desert March of Khālid b. al-Walīd», *The MESSA Journal of the University of Chicago*, vol. 2, n.º 2, 28-41.

Macías Solé, J. M., 2008: «Tarragona visigoda. ¿Una ciudad en declive?», *Zona arqueológica n.º 9 - Recópolis y la ciudad en época visigoda*, 293-301.

Madelung, W., 1997: *The succesion to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press.

Magallón, A., 1986: «Cronología de la red viaria del convento caesaraugustano según los miliarios», *Estudios homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 621-631.

Maíllo Salgado, F., 2002: «El Reino de Asturias desde la perspectiva de las fuentes árabes», *La época de la Monarquía Asturiana: actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 229-250.

Maíllo Salgado, F., 2008: *De historiografía árabe*, Madrid, Abada.

Maíllo Salgado, F., 2011: *Acerca de la conquista árabe de España*, Gijón, Trea.

Makkí, M. ʻA., 1957: «Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, n.º 5, 157-248.

Manzano Moreno, E., 1999: «Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus. Una nueva interpretación», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 59, n.º 202, 389-432.

Manzano Moreno, E., 2001: «La conquista del 711, transformaciones y pervivencias», *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, (Mérida, abril de 1999)*, Mérida, Junta de Extremadura, 401-414.

Manzano Moreno, E., 2006: *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, Crítica.

Manzano Moreno, E., 2011: «Algunas reflexiones sobre el 711», *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 3, 3-20.

Manzano Moreno, E., 2012: *Los relatos de la conquista de al-Andalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia*, Madrid, CSIC [http://digital.csic.es/handle/10261/44814].

Manzano Moreno, E., 2014: «La transmisión textual sobre Teodomiro», *eHumanista / IVITRA 5*, 243-261 [https://digital.csic.es/handle/10261/199310].

Manzano Moreno, E., 2015: *Historias de España. Épocas medievales*, Barcelona, Crítica.

Manzano Moreno, E., 2016: «La rebelión de los astures en las fuentes árabes», *Mainake*, n.º 36, 279-288.

Marcos Martínez, J. y Mantecón Callejo, L., 2009: «El castillo del monte Subiedes (Camaleño, Liébana, Cantabria). Control del territorio lebaniego en la Alta Edad Media», *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, n.º 4, 95-129.

Marcos Martínez, J. y Mantecón Callejo, L., 2012: «Aproximación a las fortificaciones de cronología altomedieval en Cantabria», *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 99-122.

Marín, M., 1991: «Legends on Alexander the Great in Moslem Spain», *Graeco-Arabica*, IV, 71-89.

Martin, C., 2003: *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses.

Martin, G., 2020: «La "pérdida y restauración de España" en la historiografía latina de los siglos VIII y IX», *E-Spania: Revue électronique d›études hispaniques médiévales*, n.º 36 [https://journals.openedition.org/e-spania/34836].

Martínez Carrasco, C., 2014: «El último patricio romano de Spania. Una relectura de la figura del conde don Julián», *De Roma a Bizancio: El territorio del sureste hispano (II Jornadas interdisciplinares de derecho, historia y arqueología)*, Almería, Universidad de Almería.

Martínez Carrasco, C., 2018: «El maldito siglo VII, los efectos del enfriamiento y las catástrofes naturales en Siria-Palestina según las crónicas», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 18, 283-300.

Martínez Carrasco, C., 2018b: «El mito de la Kāhina, entre la romanidad y la conquista islámica del Norte de África (siglos VII-VIII)», *Astarté: Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo*, n.º 1, 63-94.

Martínez Carrasco, C., 2019: *El Oriente islamo-bizantino, Siria, Palestina y Egipto, 632-661*, Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.

Martínez Enamorado, V. y Torremocha Silva, A., 2000: «Monedas de la conquista: algunos feluses hallados en la ciudad de Algeciras», *Caetaria: revista bianual de Arqueología*, n.º 3, 135-150.

McKitterick, R., 2013: *Charlemagne. The formation of a European identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Menéndez Bueyes, L. R., 2001: *Reflexiones críticas sobre el origen del reino de Asturias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Mernissi, F., 2002: *El Harén político, el Profeta y las mujeres*, I. Jiménez Morell (trad.), Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Migne, J.-P., 1862: *Patrologia latina cursus completus*, series latina, 83, Paris, Garnier.

Mínguez, J. M., 1994: «Las sociedades feudales, 1», *Historia de España*, vol. II, Madrid, Nerea.

Modéran, Y., 2003: *Les Maures et l'Afrique romaine (IVe-VIIe siècle)*, Roma, École Française de Rome.

Molina Martínez, L., 1981: «Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 2, fasc. 1-2, 209-264.

Molina Martínez, L., 1998: «Un relato de la conquista de Al-Andalus», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 19, 39-66.

Molina Martínez, L., 1999: «Los itinerarios de la conquista, el relato de ʻArib», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 20, 27-46.

Montenegro, J. y del Castillo, A., 1990-1991: «En torno a la conflictiva fecha de la Batalla de Covadonga», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, n.º 8, 7-18.

Montenegro, J. y del Castillo, A., 2012: «La invasión musulmana de la Península Ibérica en el año 711 y la flota de Ifriqiya», *Anuario de estudios medievales*, n.º 42, 2, 755-769.

Montero Alonso, J., 1992: *Pueblos y paisajes*, Santander.

Morabia, A. 1993: *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel.

Moralejo Laso, A., 1983: «Batallas de Covadonga y Delfos algunas coincidencias histórico-maravillosas», *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. 1, Instituto de España/Universidad de Buenos Aires/Instituto de Historia de España Claudio Sánchez Albornoz, 427-436.

Morillo, S., 2003: «Battle Seeking: The Contexts and Limits of Vegetian Strategy», *Journal of Medieval Military History*, 1, 21-41.

Morony, M. G., 2007: «For Whom Does the Writer Write?», L. K. Little, *Plague and the End of Antiquity, The Pandemic of 541-750*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mortimer, P., 2011: *Woden's Warriors: Warfare, Beliefs, Arms & Armour in Northern Europe during the 6th and 7th Centuries*, Ely, Anglo-Saxon Books.

Muñiz López, I., 2006: «La formación de los territorios medievales en el oriente de Asturias (siglos VIII a XII)», *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 1, 79-128.

Muñiz López, I. y García Álvarez-Busto, A., 2010: «El castillo de Gauzón (Asturias, España) y el proceso europeo de feudalización entre la Antigüedad tardía y la Edad Media a través de las fortificaciones», *Munibe Antropologia - Arkeologia*, San Sebastián, Sociedad de Ciencias Aranzadi, 289-328.

Muñiz López, I. y García Álvarez-Busto, A., 2012: «En los orígenes de las fortificaciones altomedievales: el castillo de Gauzón (Asturias). De asentamiento tardoantiguo a fortaleza de los reyes de Asturias (siglos VII-X)», *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 263-290.

Murado, M. A., 2013: *La invención del pasado: verdad y ficción en la Historia de España*, Barcelona, Debate.

Murillo Redondo, J. F., 2013: «La almunia de "al-Rusafa"», *Andalucía en la historia*, n.º 41, 42-47.

Nicolle, D., 1999: *Medieval Warfare Source Book: Warfare in Western Christendom*, London, Brockhampton.

Nicolle, D., 2007: *Crusader warfare, volume II, Muslims, Mongols and the struggle against the crusades*, London, Hambledon.

Nicolle, D., 2008: *Poitiers AD 732. Charles Martel turns the Islamic tide*, Oxford, Osprey Publishing.

Nolla Brufau, J. M., 2014: «Ciudades, torres y *castella*. La defensa de la Vía Augusta», R. Catalán y P. Fuentes (eds.), *Fortificaciones en la tardoantigüedad: élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d.C.)*, Madrid, La Ergástula, 43-56.

Noth, A., 1994: *The early arabic historical tradition. A source-critical study*, Princeton, Darwin Press.

Ocejo Herrero, A., 2019: «Cuestiones para una correcta adopción de terminología arqueológica en el tránsito de "Asturia" a "Las Asturias"», *Anejos de Nailos: Estudios interdisciplinares de arqueología*, n.º 5, 133-144.

Orlandis, J., 2003: *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp.

Ortega Ortega, J. M., 2018: *La conquista islámica de la Península Ibérica: una perspectiva arqueológica*, Madrid, La Ergástula.

Pailler, J. M. (dir.), 2015: *Toulouse, naissance d'une ville*, Portet sur Garonne, Éditions Midi-Pyrénéennes.

Palol, P., 1986: «Las excavaciones del conjunto de "El Bovalar", Seros (Segria, Lérida) y el reino de Akhila», *Antigüedad y Cristianismo*, n.º 3, 513-525.

Palomino Lázaro, A. L., Negredo García, M. J. y Bohigas Roldán R., 2012: «La fortaleza de Tedeja en Trespaderne y el castillo de Poza de la Sal (Burgos). Variables arqueológicas para el análisis de la articulación del poder local en el tránsito de la tardoantigüedad a la Alta Edad media en la Castilla del Ebro», *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 263-290.

Peralta Labrador, E. J., 2000: *Los cántabros antes de Roma*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Pérez i Garcia, V. Ll., 2010: *Fortificacions i espai urbà a l'època romana en el conventus Tarraconensis*, tesis doctoral, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.

Pérez i Garcia, V. Ll., 2012: «Late Roman and Visigothic Military Fortifications in Conventus Tarraconensis (Hispania)», *Aquila legionis: cuadernos de estudios sobre el Ejército Romano*, n.º 15, 165-202.

Pérez Marinas, I., 2014: «Las obras de las crónicas de Alfonso III: Crónica de Alfonso II sobre el final de los reyes godos, leyenda de Covadonga, crónica de Sebastián de Salamanca y crónica de Ordonño I», *Stvdium. Revista de Humanidades*, 20, 29-54.

Pérez Martínez, M., 2012: *Tarraco en la antigüedad tardía cristianización y organización eclesiástica (III a VIII siglos)*, Tarragona, Arola.

Pérez Sánchez, D., 1989: *El Ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Peters R., 1998: *La yihad en el Islam medieval y moderno*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

Petersen, L. I. R., 2013: *Siege Warfare and Military Organization in the Successor States (400-800 AD)*, Leiden/Boston, Brill.

Pimentel de Francisco, G., Rodríguez González, A. I., González Martín, A., Campo Martín, M., Robles Rodríguez, F. J. y Arzoz del Val, L., 2003: «Evidencia de violencia en la población hispanomusulmana de San Nicolás (Murcia, s XI a s XIII)», *¿Dónde estamos? pasado, presente y futuro de la Paleopatología: actas del VI Congreso Nacional de Paleopatología (Madrid, 13 al 16 de septiembre de 2001)*, Madrid, Universidad Autónoma, 542-544.

Pirenne, H., 2008: *Mahoma y Carlomagno*, E. Benítez Eiroa (trad.), Madrid, Alianza.

Pliego Vázquez, R., 2011: «La moneda en el ocaso del reino godo de Hispania», *711, arqueología e historia entre dos mundos*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid, n.º 15, vol. 2, 323-340.

Pliego Vázquez, R., 2015: «El tremis de los últimos años del Reino Visigodo (702-714)», *Villa 5. Monnaies du haut Moyen Âge: histoire et archéologie (péninsule Ibérique, Maghreb-VII*[e] *-XI*[e] *siècle)*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 17-58.

Pocklington, R., 2008: «El Pacto de Teodomiro y las siete ciudades», J. A. Eiroa Rodríguez *et al.* (coords.), *Regnum Murciae, Génesis y configuración del Reino de Murcia*, Murcia, Consejería de Cultura, Juventud y Deportes, 73-84.

Pollington, S., 1996: *The English Warrior from Earliest Times to 1066*, Hockwold-cum-Wilton, Anglo-Saxon Books.

Pons Boigues, F., 1898: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales.

Portass, R., 2017: *The Village World of Early Medieval Northern Spain: Local Community and the Land Market*, Suffolk, Boydell & Brewer.

Pourshariati, P., 2008: *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London, I.B. Tauris.

Pozo Flores, M., 2018: «Vascones y wascones. Las relaciones entre las dos vertientes de los Pirineos occidentales según las fuentes escritas y los testimonios arqueológicos (siglos VI-VIII)», S. Gasc *et al.* (coords.), *Les frontières pyrénéennes au Moyen Âge (VIe-XVe siècles)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 25-65.

Prelog, J., 1980: *Die Chronik Alfons'III. Untersuchung und Kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt, P.D. Lang.

Presedo Velo, F. J., 1987-1988: «La decadencia de Carteia», *Habis*, 18-19, 445-460.

Prevedorou, E., Díaz-Zorita Bonilla, M., Romero, A., Buikstra, J., de Miguel Ibáñez, M. P. y Knudson, K., 2010: «Residential Mobility and Dental Decoration in Early Medieval Spain: Results from the Eighth Century Site of Plaza del Castillo, Pamplona», *Dental Anthropology*, 23 (2), 42-52.

Pringle, D., 1981: *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest: An Account of the Military History and Archaeology of the African Provinces in the Sixth and Seventh Centuries*, Oxford, BAR Publishing.

Propp, V., 2018: *Morfología del cuento*, F. Díez del Corral (trad.), Madrid, Akal.

Pryor, J. y Jeffreys, E. M., 2006: *The Age of the dromon: The Byzantine Navy ca. 500-1204*, Leiden/Boston, Brill.

Rance, Ph., 2004: «The Fulcum, the Late Roman and Byzantine Testudo: the Germanization of Roman Infantry Tactics?», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44, 265-326.

Regan, G., 2002: *Backfire. A history of friendly fire from ancient warfare to the present day*, London, Robson Books.

Requejo Pagés, O. y Gutiérrez González, J. A., 2009: «El asentamiento altomedieval de la vega de Corao, Cangas de Onís (Cangas de Onís, Asturias, España)», *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Leioa, Universidad del País Vasco, 167-180.

Requejo Pagés, O., 2014: «El enclave romano de *Lucus Asturum*», *Perxuraos, Revista cultural de Llanera*, n.º 3, 7-15.

Reuter, T., 1985: «The recruitment of armies in the Early Middle Ages: what can we know?», *Military Aspects of Scandinavian Society in a European Perspective, AD 1-1300*, København, Nationalmuseet, 32-37.

Rico Camps, D., 2014: «Inscripciones monumentales del siglo VIII (de Cangas a Pravia)», *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, nº. 9, 67-98.

Rivera, J. F., 1940: *Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo, Editorial Católica Toledana.

Robinson, C. F., 2003: *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press.

Robinson, C. F., 2005: *'Abd al-Malik (Makers of the Muslim World)*, Oxford, Oneworld.

Rodríguez Díaz, E. E., 1995-1996: «Notas codicológicas sobre el llamado Testamento del Rey Casto», *Asturiensia medievalia*, n.º 8, 71-78.

Rosen, W., 2007: *Justinian's Flea, Plague, Empire, and the Birth of Europe*, London, Jonathan Cape.

Roth, J. P., 1999: *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.-A.D. 235)*, Leiden/Boston, Brill.

Rouche, M., 1979: *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes, 418-781: naissance d'une nation*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Rubiera Mata, M.ª J., 1985-1986: «Estructura de cantar de gesta en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n.º 23, 64-78.

Rubin, U., 1985: «The Constitution of Medina», *Studia Islamica*, n.º 62, 5-23.

Ruiz de la Peña, J. I., 2001: *La Monarquía Asturiana*, Cangas de Onís, Ayuntamiento de Cangas de Onís.

Saavedra Fajardo, D., 1658-1677: Corona gótica, castellana y austriaca políticamente ilustrada [y continuada por Alonso Núñez de Castro], 3 vols., Madrid, Andrés García de la Iglesia.

Salvatierra, V., 2009: «Arqueología y conquista islámica», *El tesoro visigodo de Torredonjimeno*, A. Perea (ed.), Madrid, Polifemo, 279-296.

Sánchez Velasco, J., 2017: *The Christianization of Western Baetica: Architecture, Power, and Religion in a Late Antique Landscape*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

Sánchez-Albornoz, C., 1945: «¿Una crónica asturiana perdida?», *Revista de Filología Hispánica*, 7, 105-146.

Sánchez-Albornoz, C., 1948: «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 10, 21-74.

Sánchez-Albornoz, C., 1972-1975: *Orígenes de la Nación Española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, 3 vols., Oviedo, IDEA.

Santiago Simón, E., 1971: *Los itinerarios de la conquista musulmana de Al-Andalus a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Sabbat*, Granada, Universidad de Granada.

Santoyo, J. C., 2009: *La traducción medieval en la Península Ibérica (siglos III-XV)*, León, Universidad de León.

Sanz Serrano, R., 1985: «La persecución material del paganismo y su proyección en la península ibérica», N. Marín Díaz (coord.), *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, Universidad de Granada, 399-435.

Sanz Serrano, R., 2009: *Historia de los godos*, Madrid, La Esfera de los Libros.

Sawyer, P. H. 1962: *The Age of the Vikings*, London, Arnold.

Schacht, J., 1949: «A revaluation of Islamic Tradition», *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 147.

Schramm, P. y Mütherich, F., 1962: *Denkmale der deutschen Könige and Kaiser*, München, Prestel.

Schneider, J., 1950: «Primitive Warfare: A Methodological Note», *American Sociological Review* 15, 772-777.

Sénac, Ph., 2009: «Nota sobre la conquista musulmana de la Narbonense (siglo VIII)», *Cristianos y musulmanes en la Península ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia, Actas del XI Congreso de Estudios medievales*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 163-176.

Sénac, Ph., 2010: *Los soberanos carolingios y al-Andalus (siglos VIII-IX)*, Granada, Universidad de Granada.

Sénac, Ph., Gasc, S., Melmoux, P.-Y. y Savarese, L., 2014: «Nouveaux vestiges de la présence musulmane en Narbonnaise au VIII[e] siècle», *Al-Qantara*, XXXV 1, 61-94.

Sénac, Ph. e Ibrahim, T., 2017: *Los precintos de la conquista omeya y la formación de al-Andalus (711-756)*, Granada, Fundación Francisco Ayala.

Serna Gancedo, M. L., Martínez Velasco, A. y Fernández Acebo, V., 2010: *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma*, Santander, Acanto.

Shaban, M. A., 1976: *Islamic History. A new interpretation. I: A.D. 600-750 (A.H. 132)*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sheppard, S., 2020: *Constantinople AD 717-718*, Oxford, Osprey Publishing.

Siddorn, K., 2003: *Viking weapons and warfare*, Stroud, The History Press.

Sijpesteijn, P. M., 2007: «The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule», R. S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine world, 300-700*, Cambridge University Press, 437-459.

Simonet, F. J., 1983: *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid, Turner.

Simonsen, J. B., 1988: *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, København, Akademisk Forlag.

Smith, A. D., 1986: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.

Sordo Sotres, R., 1987: «Nombres de sitios relacionados con la batalla de Covadonga», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 123, 689-696.

Soto Chica, J., 2010: *Bizantinos, sasánidas y musulmanes. El fin del mundo antiguo y el inicio de la Edad Media en oriente. 565-642*, tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada.

Soto Chica, J., 2010b: «El día de Agnadayn y los comienzos de la conquista árabe de Palestina», *Collectanea christiana orientalia*, n.º 7, 231-252.

Soto Chica, J., 2012: *Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.

Soto Chica, J., 2013: «Egipto y los egipcios en la segunda fase de la expansión islámica 642-718», L. A. García Moreno y E. Sánchez Medina (eds.), *Del Nilo al Guadalquivir. II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 299-340.

Soto Chica, J., 2015: *Bizancio y la Persia sasánida: dos imperios frente a frente*, Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.

Soto Chica, J., 2015b: «África disputada, los últimos años del África bizantina», L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (coords.), *Historiografía y representaciones III. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 459-516.

Soto Chica, J., 2015c: «Egipto, los árabes y la conquista de la Libia Marmárica, Pentápolis y Tripolitania. 642-698», L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (coords.), *Historiografía y representaciones III. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 543-608.

Soto Chica, J., 2019: *Imperios y bárbaros. La guerra en la Edad Oscura*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

Soto Chica, J., 2021: *Los visigodos, hijos de un dios furioso*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

Soto Chica, J. y Berenjeno, A. M., 2015: «La última posesión bizantina en la Península Ibérica: Mesopotamenoi-Mesopotaminoi. Nuevas aportaciones para su identificación», R. Rodríguez López, J. R. Robles Reyes y J. Vizcaíno Sánchez (dirs.), *Navegando en un mar sin orillas. El legado de Roma y Bizancio en el Sureste de Hispania*, Almería, Universidad de Almería, 163-194.

Soto Chica, J. y Motos Guirao, E., 2009: «Guerra, sociedad, economía y cultura en la Alejandría y en el Egipto disputados por bizantinos, persas y árabes. 602-642», E. Sánchez Medina y L. A. García Moreno (coords.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá 11-51.

Southern, P. y Dixon, K., 2018: *El ejército romano del Bajo Imperio*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

Stathakopoulos, D. Ch., 2004: *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire*, London/New York, Routledge.

Stephenson, I. P., 2002: *The Anglo-Saxon shield*, Stroud, Tempus.

Stero, M., 1946: «El latín de la Crónica de Alfonso III», *Cuadernos de Historia de España*, IV, 125-135.

Suñé Arce, A., 2020: *Guerra, ejército y fiscalidad en al-Andalus (ss. VIII-XII)*, Madrid, La Ergástula.

Swanson, M. N., 2010: *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, vol. 2, Al-Qāhira/New York, American University in Cairo Press.

Tahiri, A., 2011: *Fath al-Andalus, y la incorporación de Occidente a Dar al-Islam*, Sevilla, Fundación Al-Idrisi Hispano Marroquí.

Tejerizo, C., 2017: *Arqueología de las sociedades campesinas en la cuenca del Duero durante la primera alta Edad Media*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

Teyssier, É., 2014: *Nîmes la romaine*, Nîmes, Alcide.

Thordeman, B., 1939: *Armour from the Battle of Wisby*, Stockholm, Vitterhets Historie och Antikvitets Akad.

Torres Jiménez, R., 2016-2017: «La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII», *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, n.º 10, 23-59.

Treadgold, W., 1995: *Byzantium and Its Army, 284-1081*, Stanford, Stanford University Press.

Treadwell, L., 2009: «Abd al-Malik's Coinage Reforms: the Role of the Damascus Mint», *Revue numismatique*, 6e série, t. 165, 357-381.

Vallejo Girvés, M., 2012: *Hispania y Bizancio: Una relación desconocida*, Madrid, Akal.

Vallvé, J., 1989: *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España: toponimia y onomástica*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Van Houts, E. M. C., 1987: «The Ship List of William the Conqueror», *Anglo-Norman Studies*, vol. 10, 159-183.

Vernet, J., 2001: *Los orígenes del islam*, Barcelona, Acantilado.

Vernet, J., 2006: *Mahoma*, Madrid, Espasa.
Veyne, P., 1983: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil.
Vigil-Escalera Guirado, A., 2007: «Granjas y aldeas altomedievales al Norte de Toledo (450-800 D. C.)», *Archivo español de arqueología*, vol. 80, 239-284.
Vigil-Escalera Guirado, A., 2009: «Las aldeas altomedievales madrileñas y su proceso formativo», J. A. Quirós Castillo (ed.), *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Leioa, Universidad del País Vasco, 315-340.
Vigil-Escalera Guirado, A., 2018: «Relectura arqueológica del pozo-cisterna de la fortaleza de Gijón (Asturias, Norte de España) la "civitas Gegionem" durante el primer siglo del Reino de Asturias (720-840 AD)», *Munibe Antropologia - Arkeologia*, n.º 69, San Sebastián, Sociedad de Ciencias Aranzadi, 265-281.
Villaverde Vega, N., 2001: *Tingitana en la Antigüedad Tardía (siglos III-VII)*, Madrid, Real Academia de la Historia.
Vizcaíno Sánchez, J., 2008: «Early Byzantine lamellar armour from Carthago Spartaria (Cartagena, Spain)», *Gladius*, XXVIII, 195-210.
Whitby, M., 1998: *The propaganda of power: the role of panegyric in late antiquity*, Leiden/Boston, Brill.
Wickham, C., 2009: *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, T. Fernández Aúz, B. Eguibar (trads.), Barcelona, Crítica.
Williams, H., 2010: *Emperor of the west. Charlemagne and the Carolingian empire*, London, Quercus.
Wreglesworth, J., 1995: *The Chronicle of Alfonso III and its significance for the historiography of the Asturian kingdom 718-910 AD. A critical study of the content, purpose and themes of a late 9th-century historical text*, Leeds, University of Leeds.
Wright, Q., 1942: *A Study of War*, Chicago, The University of Chicago Press [ed. en esp.: *Estudio de la guerra*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2016].
Zabalo Zabalegui, F. J., 2004: «El número de musulmanes que atacaron Covadonga, los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas», *Historia.*

Instituciones. Documentos, n.º 31, 715-728.

Zanker, P., 1992: *Augusto y el poder de las imágenes*, P. Diener Ojeda (trad.), Madrid, Alianza.

Zhang, D. D. *et al.*, 2007: «Global climate change, war, and population decline in recent human history», *PNAS*, diciembre 4, 104 (49).

Zozaya Stabel-Hansen, J., Larrén Izquierdo, H., Gutiérrez González, J. A. y Miguel Hernández, F., 2012: «Asentamientos andalusíes en el valle del Duero: el registro cerámico», *Atti del IX Congresso Internazionale sulla Ceramica Medievale nel Mediterraneo, All'Insegna del Giglio*, Firenze, All'insegna del Giglio, 217-229.



Este libro
se terminó de imprimir
en febrero del año de
Nuestro Señor de 2022,
año 2060 de la Era hispánica
y 1443 de la Hégira.
Acaso mil trescientos años
después de que en las montañas
de Asturias se levantase en armas
un *asno salvaje* llamado Pelayo.



El Tesoro de Guarrazar, en una lámina de Teófilo Rufflé elaborada hacia 1862-1864. Entre las piezas destacan las coronas votivas, cuya finalidad era servir de exvoto en una iglesia, en especial la corona de Recesvinto, que ocupa el centro de la composición.



Este fresco de la ciudadela de Panjakent (Tayikistán), pintado entre 711 y 721, recrea el asedio a una ciudad sogdiana. Se trata de la representación más antigua de una catapulta de tracción o mangonel, conocida por los árabes como *al-manjanīq* o *ʿarrada*, un término que también empleaban para el fustíbalo. Parece que este tipo de artillería se originó en China y llegó a Europa hacia el siglo VI, a través de los ávaros y otros pueblos asiáticos, y sustituyó a la accionada mediante torsión de cuerdas, como el onagro romano. Hacia el siglo XII, esta maquinaria de guerra evolucionó hacia el trabuquete accionado mediante contrapesos.



El fresco de los Seis Reyes derrotados, en los baños de Qusayr ʿAmra, un castillo del desierto en la actual Jordania, celebra las victorias del califato omeya. La figura central es el rey persa Cosroes. A su izquierda, se puede apreciar un hombro y parte de la vestimenta del rey visigodo Rodrigo. Aún más a la izquierda se halla el emperador bizantino. La escena fue pintada en algún momento entre 723 y 743.



El *Apocalipsis de Tréveris* (f. 63) muestra una visión muy esquemática del despliegue de dos ejércitos, con la infantería formando el muro de escudos tras la cual aguardan las tropas montadas para entrar en combate.



El estrecho de Gibraltar desde la sierra de Tarifa. A la izquierda de la imagen se halla la ciudad de Ceuta. (Fotografía del autor).



Fresco de Santa Maria Antiqua, en las laderas del Monte Palatino de Roma. Este fresco, pintado a mediados del siglo VIII, muestra una escena de la crucifixión con un Longino con el aspecto de un guerrero de la época.



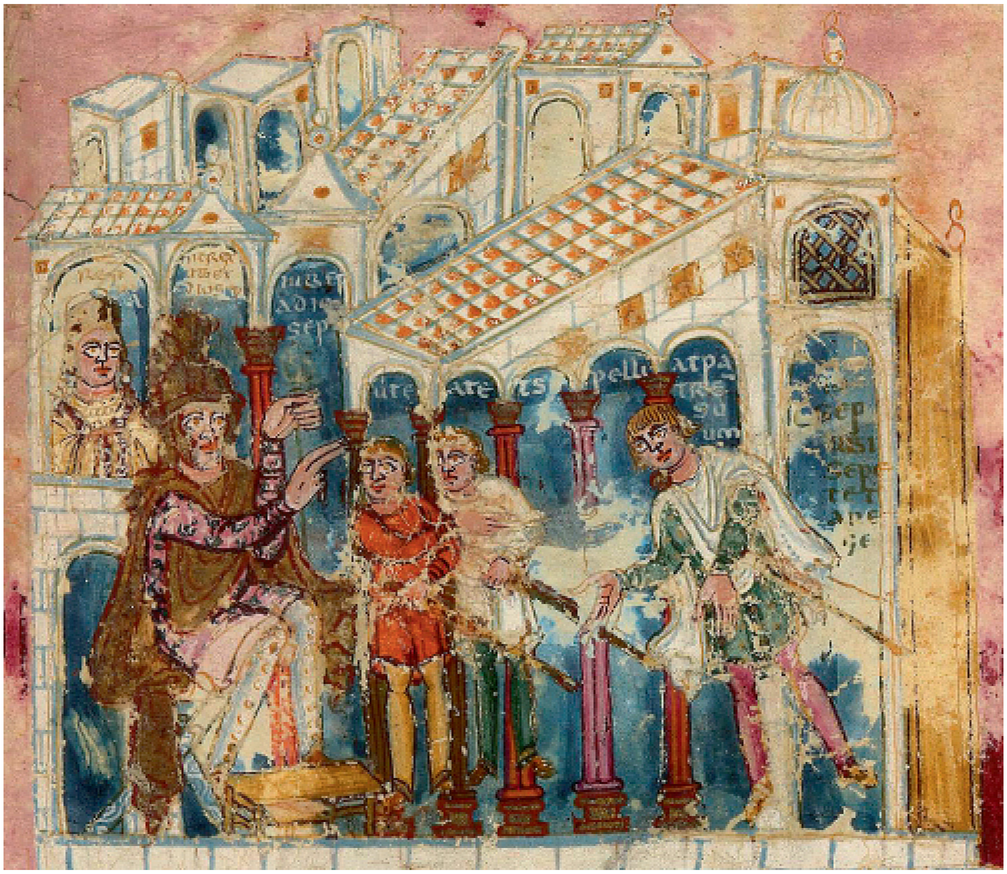
El imponente macizo de Amuesa (Amossa, según la *Rotense*) se alza sobre la garganta del Cares y supone el mayor escollo que habrían tenido que superar los supervivientes de Covadonga. La imagen muestra las cabañas de la majada de Ostón y, a su derecha, comienza el difícil descenso por la canal de Culiembro. Una vez en el río, hay que ascender por otra canal para llegar a Bulnes. (Fotografía del autor).




DI
NA
FILII
IACOB


ISAC





El *Pentateuco de Ashburnham* es un códice ilustrado de origen y cronología muy discutidas, aunque los especialistas consideran que pudo ser compuesto a finales del siglo VI, o en el VII, en algún *scriptorium* de la Spania visigoda o del norte de África.



Retratos de Rodrigo y Tāriq en el *Compendio de crónicas de reyes del Antiguo Testamento, gentiles, cónsules y emperadores romanos, reyes godos y de los reinos de Castilla, Aragón, Navarra y Portugal*, siglo XIV. (Biblioteca Nacional de España).